

رسائل الكندي لفلسفته

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها
الفاعل الحق والفاعل الناقص - تنهى جرم العالم
مالانهاية له - وحدانية الله وتنهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الحامد أبو زيد

الطبعة الثانية

منقحه ومصححه

يطلب من

دار الفكر العربي
لجنة التأليف
مكتبة الخانجي
الناصرة

رسائل الكندي لفلسفة

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها
الفاعل الحق والفاعل الناقص - تنهى جرم العالم
مالا نهاية له - وحدانية الله وتنهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الحميد أبو زيد

الطبعة الثانية

منقحة ومصححة

مطبعة حسّان

٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٥٤٠

الإهداء

إلى روح أستاذي طيب الذكر المرحوم
الشيخ الأ كبر مصطفى هبدي الرازق
الذي شجعتني وساعدني على نشر هذه الرسائل
محمد هبدي الهادي أبو ريطة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد
وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين — وبعد :

هذا هو القسم الأول من الطبعة الثانية لرسائل الكندي التي كنت قد
نشرتها ، بحسب مخطوط أيا صوفيا ٤٨٣٠ ، منذ أكثر من ربع قرن^(١) .

ولمّا ، إذ أقدم هذه المجموعة الأولى منها ، أرجو أن تلوها مجموعات أخرى
تشمل بقية الرسائل التي سبق لي نشرها ، ورسائل ونصوصاً أخرى كنت
تعدّ أهدتها للنشر وحالت الأسفاردون إخراجها للقراء .

وهذه المجموعة الأولى تضم أكبر وأهم كتاب حفظته لنا الأيام من
مصنفات الكندي الفلسفية ، ومعه رسائل أخرى ذات صلة وثيقة بفلسفته :

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى .

رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

» في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز .

» إيضاح تنامي جرم العالم .

» فيما لا يمكن أن يكون لانهية له ، وما الذي يقال لانهية له .

» في وحدانية الله وتنامي جرم العالم .

وكل هذه الرسائل مرتبطة في الموضوع ، وبعضها يتناول فكرة أساسية

في تفلسف الكندي ، كما بيّنت ذلك في تقديم كل منها .

(١) نشرتها دار الفكر العربي عام ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

وهذا التقديم لكل رسالة بشرح خطتها وأهم ما فيها من أفكار ، بحيث
يجد القارئ في هذه المقدمات جوانب من آراء فيلسوف العرب .

ولست بحاجة إلى القول بأن هذه الطبعة الجديدة تمتاز على سابقتها
بإضافات وإيضاحات في المقدمات وتصحيح لبعض المواضع بعد مزيد من
تأمل الأصل المخطوط الصير القراءة والاستعانة في التصحيح بمصادر مخطوطة
أخرى ومراجع ثانوية تناولت آراء الكندي .

والقارئ لا يجد في هذه الطبعة الجديدة المقدمة الإضافية التي كانت للطبعة
الأولى واشتملت على وصف مخطوط استانبول وعلى آراء الكندي الفلسفية .

والحق أنه بعد نشرتنا لرسائل فيلسوف العرب ظهرت على أساسه
دراسات كثيرة لجوانب من فلسفته ، بلغات مختلفة ، كما نشرت نصوص
قليلة له ، وذلك خصوصاً بمناسبة مهرجان بغداد والكندي عام ١٩٦٢ .

ومع أنه قد ظهرت دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صبغة أكاديمية ،
فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية
لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال ، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً ،
وإن مشغل بإعدادها للنشر ، بالاشتراك مع بعض الباحثين الثمانيان الذين
هكفوا على دراسة الكندي .

وإني لأرجو ألا يطول انتظار القراء حتى يجهدوا لي كتاباً وافياً بفلسفته
الكندي وآثاره ، بتوفيق الله ، كما أرجو أن أكون بإخراج رسائل فيلسوف
العرب من جديد على نحو أوفى وأكمل ، معيناً للباحثين والقراء على دراسة
فلسفته دراسة أعمق وأوسع والله الموفق ؟

القاهرة : في رمضان سنة ١٣٩٨ هـ محمد عبد الهادي أبو ريده

أنطس سنة ١٩٧٨ م

كتاب الكندي في الفلسفة الأولى

مقدمة

هذا الكتاب أطول ما بين أيدينا من مصنفات الكندي ، كتبه
«الخليفة المعتصم بالله الذي ولي الخلافة بين عامي ٢١٨ و ٢٢٧هـ (٨٣٣-٨٤٢م)».

ونحن نعلم أن الكندي كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب
«ابنه أحمد»^(١) . ولا شك أنه كتب هذا الكتاب أيام صلته بتصرف الخلافة
وخطوته فيه ، بدليل ما نجده في أوله من رفع لشأن المعتصم وإشادة بأبائه وبما
«اتمسك بهدايم من الخير» . ويشير الكندي في كتابه «في الإبانة عن اللمة
«الفاعلة القريبة للكون والفساد» إلى موضع من «كتاب الفلسفة الأولى» هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدهاء للمعتصم ، بكلام كأنه تمهيد ، وهو يدل على
«أحوال تصور الكندي ، الفيلسوف العربي ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث
عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف
«الكامل للفلسفة» .

والفلسفة عنده شرف على جميع العلوم ، والشرف الأعلى على فروع الفلسفة
«إنما هو للفلسفة الأولى التي هي : «علم الحق الأول الذي هو علة كل حق» .
ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم باللمة
«أشرف من العلم بالمول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمول ، وكانت
«الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول أو العلة الأولى ، فلا جرم أن يقرر الكندي

«(١) تمة صوان الحكمة للبهقي ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ من ٢٥ .

أنها أعلى العلوم الفلسفية مرتبة ، وأن يمثل له الفيلسوف للنام رجلا محيطاً
بهذا العلم الأشرف .

* * *

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العمل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة
في الفلسفة العربية ، مسمى لها بأسماء تظهر فيها ملاحح مرحلة البداية في وضع
المصطلح الفلسفي العربي كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه^(١) ، يتكلم عما
يسميه « المطالب العملية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها في غير موضع
من تأليفه الفلسفية ، وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، ما ، أى ، لم ؟

١ — السؤال عن إنسيّة الشيء ، يعنى هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعنى ما هو ؟ أو : تحت أى جلس يقع ؟

٣ — السؤال عن أى الأشياء هو ؟ يعنى أى فصل يميزه وسط الجاس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعنى لم هو ؟ أهى السؤال عن هلته الغائية
أو الغاية كما يقول .

ويقول الكندى إنه إذا اجتمع السؤال عن : ما هو الشيء ؟ وأى شيء
هو ، كان ذلك مجتاً عن النوع .

ثم يتكلم عن كيفية انبناء العلم بشيء من العمل الأربع على العلم بالآخر :
فالعلم بمنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ، والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه .

(١) يسميها : العنصر ، يعنى المادة أو العلة المادية وهذه تسميتها غالباً بعد الكندى ،
الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ، الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ، وأخيراً العلية
المتمة أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « مامن أجله كان الشيء » يعنى العلة الغائية بحسب
الإصطلاح الفلسفي بعد الكندى . راجع فيما يتعلق بالعمل كلما أكثر تفصيلاً في رسالة
الكندى في « الابانة عن العلة القرية الفاعلة للكون والفساد » .

(أنظر ما يلي ص ١٦) ، وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذى يميزه ،
والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بمحدد الشيء وحقيقته .
ويتهى المؤلف إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ،
لأن الفلسفة كلها تنطوى في علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أولية هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ،
والجس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

* * *

بلى ذلك كلام لاسكندى شبيه بما نجده عند كبار المفكرين ^(١) ، من
شعور بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كاملة أحد ، ومن شعور بقصر
حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط
بالحقيقة أحد ، وشعور بتضامن الباحثين في الفلسفة في الوصول إلى الحق في
أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم في جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من
تمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيء الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم
أصح فكرة عن الحق .

وفيلسوفنا بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين
صدق المتفلسفين من غير العرب ، وهو هنا يقصد أرسطو ، حين قالوا إن
جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأهله الحق من جهد ، حتى إن
البعض لم ينل منه شيئاً .

وهو إذ يحس بهذا اللبس العالى الذى يربط بين طالبي الحق ، يشعر
الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان
يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ، وهو يستحسن في هذا

(١) منذ أرسطو في أوائل كتابه « ما بعد الطبيعة » .

للأبواب ما أثر عن أرسطو من قوله بوجوب الشكر لأبواب من جاءوا بشيء من الحق ، فضلاً عن وجوبه لأبنائهم .

* * *

يأتى بعد هذا تقدير لقيمة الحق وشرفه وحض على وجوب استحسانه واقتنائه ، أيّاً كان مصدره ، وهذه خاصة جيلة تتجلى ، عند الكندي وتبرعن بالحكمة العالية التي تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضررك من أى إناء خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » ، والتي تبين في الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول عهدهم بالأفكار الأجنبية عنهم ، في الارتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى تراثهم الفكري ، أيّاً كان فوها أو مصدرها ، ما دامت تنسم بسمه الحق ، لأنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق ، كما يقول الكندي نفسه .

* * *

ثم يعرض المؤلف في بيان طريقته في التأليف : هي تقوم على ذكر آراء المتقدمين الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأبسر ، ثم إكمال ما لم يقولوه وافية ، وذلك بما يؤدي إليه الجهد والبحث ، لكن دون توسع في حل العقد المتنبسة في المسائل العويصة .

وهو ينبّه على السبب الذي يدهوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسوء تأويل كلامه بعض المتسمين بالعلم في عصره المتوجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غريباء وفي ميدان الحق أدهياء . وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندي وعلى وجود خصوم للفلسفة في ذلك العصر الذي عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحفظ النفس التي تحجب عن البصيرة نور

الحق ، وهم الذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزورة ، وهو يصنفهم بأنهم المتجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شيء .

وَيُدْخِلُ الْمُؤَلِّفُ فِي ذَلِكَ دِفَافاً عَنِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي هِيَ ، بِحَسَبِ تَعْرِيفِهِ ، عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا ، مَبِيناً أَنَّ الْفَلَسَفَةَ تَحْوِي عِلْمَ الرُّبُوبِيَّةِ وَالْوَحْدَانِيَّةِ وَالْفَضِيَّةِ وَجَهْلَةَ الْعُلُومِ النَّافِعَةِ ، وَهَذَا مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ .

ثُمَّ يَحَاوِلُ أَنْ يُلْزِمَ خَصْمَهُ أَنْ يَمْتَرِفُوا بِوُجُوبِ اقْتِنَاءِ عِلْمِ الْفَلَسَفَةِ : هُمْ إِمَّا أَنْ يَقُولُوا إِنَّ طَلِبَهَا وَاجِبٌ ، فَيَجِبُ عَلَيْهِمْ ، إِذَنْ ، أَنْ يَطْلُبُوهَا ، وَإِمَّا أَنْ يَقُولُوا إِنَّ طَلِبَهَا غَيْرُ وَاجِبٍ ، فَيَحْتَمُّ عَلَيْهِمْ تَقْدِيمُ الدَّلِيلِ عَلَى رَأْيِهِمْ ، وَهَذَا الدَّلِيلُ لَا بَدَّ لَهُمْ أَنْ يَلْتَمِسُوهُ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي هِيَ عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا^(١) .

ثُمَّ يَسْأَلُ اللَّهُ الْمُطَّلِعَ عَلَى السِّرَائِرِ ، التَّوْفِيقَ وَالْحِفْظَ . وَهَذَا نَفَرٌ دَعَا إِلَى عِلْمٍ عَلَى إِيْمَانٍ حَقِيقٍ ، يَذْكُرُنَا بِمَا نَعْرِفُهُ عِنْدَ الْأَرْوَاحِ الْكَبِيرَةِ ، حِينَ تَقِفُ بَيْنَ الْعُلُومِ الْمُعْقِلِيَّةِ وَالْفَلَسَفِيَّةِ مِنْ جِهَةِ وَهُلُومِ الدِّينِ وَهَقَائِدِهِ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى ، مِثْلَ إِبْرَاهِيمَ النَّظَامِ وَغَيْرِهِ (رَاجِعْ كِتَابَنَا هُنَا ص ٧١) .

وَيُرِيدُ الْكَنْدِيُّ مِنْ تَأْلِيفِ كِتَابِهِ إِثْبَاتَ الْحُجَّةِ عَلَى وَجُودِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْحَقِّ بِإِدْلَالِهِ تَقْمِيعَ كُفْرِ الْجَاهِلِينَ وَتَهْنِئَةَ سَجُوفِ فَضَائِلِهِمْ ، وَتَبَيِّنَ عَنْ حُورَاتِ مَنَاهِلِهِمُ الْمُرْدِيَّةِ فِي الْمَلَائِكَةِ . فَهُوَ بَطْلُ هَرِيِّ جَرِيءِ مُخْلِصٍ ، يَحْمِلُ الرَّايَةَ مُدَافِعاً عَنْ أَصُولِ الْمُتَقِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مُوَاجَهَةِ التِّيَّارَاتِ الْإِنْكَارِيَّةِ الْمَعَادِيَّةِ ، وَوَأَيْضاً أَمَامَ الْجَاهِلِينَ الَّذِينَ يَرْفُضُونَ الْعُلُومَ الْمُعْقِلِيَّةَ ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ يَدَافِعُونَ عَنْ الدِّينِ :
* * *

(١) يَحْسَنُ بِالْقَارِئِ أَنْ يَضَعُ كَلَامَ الْكَنْدِيِّ فِي هَذَا الْكِتَابِ حَوْلَ طَرِيقَتِهِ فِي التَّأْلِيفِ ، وَكَلَامَهُ فِي الدِّفَاعِ عَنِ الْفَلَسَفَةِ ، بِأَزَاءِ كَلَامِ آيِنِ رَشْدٍ فِي كِتَابِهِ « فَصْلُ الْمُنَالِ » حَوْلَ هَذَيْنِ الْمَوْضُوعَيْنِ ، وَأَنْ يَقَارَنَ بَيْنَهُمَا وَيَلَاظِظَ اجْتِهَادَ كُلِّ مِنْهُمَا فِي تَوْطِينِ الْفَلَسَفَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ .

بعد هذا يتكلم المؤلف في « الفن الثاني » عن « الوجود » الإنسانى ، وهو يعنى بذلك — بحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ، أى ما يدركه ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفي الوقت نفسه أبعد عند الطبيعة ، وهو الإدراك الحسى للجزئيات ، فهو قريب من الإنسان ، لأن الإنسان يجده بالحس ؛ وهو بعيد عند الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثل فى النفس . وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقلitus فى أن كل شئ هو فى تغير مستمر ($\piάντα ρεῖ$) = كل شئ يجرى ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندى) .

والثانى عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه ، أى إدراكه للكليات من أنواع وأجناس .

ثم يجادل الكندى أن يثبت ذلك بوجود هذه الكليات ، أهى الأنواع المعقولة الثابتة فى النفس من غير مثال ، كثبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه القضايا الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لا متمكن فيه ، لتمتع وجود المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من المتضائفات المنطقية التى لا يتصور وجود أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء ، خارج العالم ، فلأن القول به يؤدى إلى القول بوجود جسم لانهائية خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه

يحتتم وجرّد جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل ^(١) :
هلى أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلافاً أو ملاءاً ،
فكرة أساسية فى مذهب أرسطو .



على هذا النحو يتحدد أمام الكندى موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتحدد
أيضاً منهج البحث فيه .

أما الموضوع فهو غير هيولانى ، يعنى غير مادى ، ولا تعلق له بالمادة ؛
وليس له مثال فى النفس ، ويوصل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندى يتكلم من اعلى المنهجى الذى وقع فيه
بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بمثل موضوعاتها
النفس ، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة الخيلة ،
كصحاب الخطب والشعراء والقصاصين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف
لموضوع الطبيعة فى ماهيته وأحكامه . والأول واضح تماماً ، يتجلى بذاته فى
العقل ، فلا حاجة إلى تمثله فى النفس ؛ ومن أبى إلا تمثله فإنه لا يدركه ، ويكون
كلوطوط الذى تمشى عينه من رؤية الأشياء الواضحة فى شعاع الشمس .

وهلى أساس الفكرة الأساسية الكندى فى أن لكل موضوع منهجاً
خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين فى الطبيعة ممن استعمل الطريقة
الرياضية ، لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له . وكأنه يريد أن يصل من

(١) هذا أصل أساسى عند الكندى ، نجده فى كثير من رسائله مثل رسالته « فى
مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له . . . الخ » و « فى إيضاح تنهى جرم العالم »
و « فى وحدانية الله وتنهى جرم العالم » . وفى هذا الأصل ، كما فى رأى القائل بأنه
لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلاء ولا ملاء ، يتفق الكندى ومتكلمو الاسلام مع أرسطو .

هذا إلى أن المنهج الرياضى يصلح للبحث فيها بعد الطبيعة .
ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة^(١) ، فإن الكندي يتهى من
ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها ،
فيقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .

* * *

وينبئ فيلسوفنا إلى أنه ينبغي ألا يُطلب في كل مطلوب المعرفة البرهانية ،
لأن البرهان لا يكون إلا في بعض الأشياء ، ولأنه لا يمكن أن يكون لكل
برهان برهان ، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلم على الإطلاق --
لأن ما لا يصل الإنسان إلى علم أدائه لا يمكنه أن يعلمه . ثم يذكر أنه
يجب في الرياضيات طلب البرهان لا الإقناعات ، ويشير إلى أن لكل « نظر
تميزى (نظر عقلى يقصد منه معرفة سميات موضوعه) » وجوداً خاصاً «
(طريقة خاصة في المعرفة بموضوعه) ، بحيث تؤدي مخالفة هذه القاعدة إلى
خلال كثير من الباحثين . وبعد هذا كله ينتهى إلى أنه لا ينبغي أن نطلب
في العلم الرياضى إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا غشياً ، ولا في أدائل
العلم الطبيعى الجوامع الفكرية (الأنيسة) ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في
أدائل البرهان برهاناً .

* * *

ثم ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفاهيم والمعاني ، مبتدئاً بتعريف
« مفهوم في غاية الأهمية ، وهو مفهوم « الأزلى » وأحكامه ، خصوصاً القدم ،
وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزلى هو الذى

(١) يعرف الكندي في أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها
« آلة الحركة والسكون عن حركة » ، وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضاً في رسالته في « أنه
حقيقة الملك مخالفة لطوائف العناصر الأربعة » .

لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما يلشأ عن القول بضدها من تناقض . وغرض الكندي من ذلك هو إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية ، كما زعم أرسطو^(١)

يمضي الكندي بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لانهائية له بالفعل ، مقدماً لذلك مقدمات رياضية منطقية نجدها في رسائله الأخرى ، مثل رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني « في إيضاح تناهي جرم العالم » ورسالته « في مائية مالا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذي يقال لانهائية له » ، وخصوصاً في رسالته إلى علي بن الجهم « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » . والمقدمات والآراء التي يذكرها لا تختلف خصوصاً عما في الرسالة الأخيرة إلا قليلاً ؛ ومعظم هذه الرسالة الأخيرة موجود في كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ .

ويثبت الكندي تناهي الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملًا ما نجده في رسائل أخرى^(٢) ؛ ثم ينتقل إلى الكلام في أنه لا بد ، إذا وجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفي أن جرم الكل (جسم العالم) متحرك بالضرورة .

وهنا يحاول أن يبطل الرأي القائل بأن يكون العالم متحركاً عن سكونه كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو بيئته :

وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديماً ؛

(١) إهتم الكندي بتحديد بعض المفاهيم وتوضيحها ، ومنها ، إلى جانب مفهوم « الأزلي » مفهوم « الفعل » و« الفاعل » بالمعنى الحق التام والمعنى المجازي الناقص ، ومفهوم « الانتهاء » و« اللامتناهي » ونحو ذلك ، مما هو أساس المذهب الكندي الفلسفي المخالف لمذهب أرسطو .

(٢) نجد هذا الكلام عن الحركة أيضاً في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » وفي رسالته « في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للسكون والفساد » .

فإن كان موجوداً هن عدم فإن تـهـوـية أبدأ ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً
مشاراً إليه بقولنا : هو ، بعد أن لم يكن ، هو كون .

والـكون أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندى فى مواضع أخرى (فيما يلى
مثلاً ، وفى رسائل أخرى) .

وإذا كان هذا الـكون (الحركة) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذات
جرم العالم .

وإذن فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة .

وقد كان الفرض أنه كان سا كنأ ؛ فهو موجود سا كنأ ومعدوم
سا كنأ ، وهذا تناقض .

وإذن فالجرم ، إن كان موجوداً هن ليس (من عدم) ، لا يمكن أن
يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان سا كنأ ، ثم تحرك .

ولو أنه كان لم يزل سا كنأ بالفعل ثم تحرك بالفعل ، لوقفنا فى تناقض آخر
وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

* * *

ثم يشكم الكندى عن تساق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق
بعضها بعضاً . وكلامه هنا مثل كلامه فى رسائله الثلاث التى تقدمت
الإشارة إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون
جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناه :

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمان زمان أبدأ وإلى غير نهاية ، وفرضنا
فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننهى إليها أبدأ ؛ لأن
قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ، وقطع ما لا نهاية له مستحيل — هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى مالا نهاية له قدرًا من الزمان معلومًا متناهيًا من آخره ؛ ولكنه غير متناه من أوله ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تناهي الزمان ، فإنه بما أنه لا جرم بشير مُدة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعنى جرم العالم .

وبعد أن يثبت الكندي وجوب تناهي الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قد مضى زمان لا نهاية له أو أن يكون سيأتي زمان لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضي ، الذي لا نهاية له ، إلى نقطة محدودة زمان محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيد فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حد بين ماضٍ ومستقبل ، وهو حد بين محدودين .



بعد هذا يعالج الكندي في « الفن الثالث » مشكلة : هل يمكن أن يكون الشيء هلة كون ذاته ؟ وهو يصل إلى إثبات أن هذه القضية مستحيلة ، وذلك من طريق حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبينها على تمايز اعتباري بين الشيء وذاته ، لأن الشيء بحسب الفرض سيكون هلة وجود ذاته ؛ وهو يبين أننا في كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهي إلى تناقض .



ثم يذكّر فيلسوفنا أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ويُقرر أن مالا معنى له فليس وراءه موضوع يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة إنما تقصد بالبحث ما له موضوع يطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يحيط بها علم . فضلاً عن الفلاسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تعلم حقيقتها . وهذه تنحصر فى « الأشياء الكلية المتناهية المحيطة بها العالم كمال . علم حقيقة » .

وبعد أن يقسم المؤلف الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية مقومة لذات الشيء ، وهى الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قوامها بالشيء ووجودها متوقف عليه ؛ وهى الأشياء العرضية .

يتسكلم من تعريف الذاتى أو الجوهرى وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويعطى كل واحد منها حده واسمه ، وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أعنى « الصورة » المشتركة بينهم ، يعنى « النوع » .

وإلى ما يقع على صور كثيرة كللى الواقع على كل صور الأحياء ، من إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ — وإلى مفروق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل بعض الحى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتسكلم من غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شيء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون في أشياء كثيرة ، عاماً لها ، كالبياض الذي يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « المرض العام »

وهكذا ينتهي الكندي إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) والفصل --- وهي الجوهرية ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويستهزه جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيان : الجوهر والعرض .

ثم يدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذي معنى ؛ وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

* * *

يبقى الكندي على هذا كله كلامه عن الشيء الواحد ، بينما أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

على هذا كلام عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما --- إلى : طبيعي وصناعي ، ثم استطراد إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ، مثل :

التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذي هو لفظ يستعمل في الكلام عن مشتبه الأجزاء وعن غير مشتبه الأجزاء وعن كل ما هو متحد بالطبع أو بأي نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذي لا يقال إلا على ما هو غير مشتبه الأجزاء .

والتفرقة بين لفظ « الجزء » الذي يقسم الشيء إلى أقدار متساوية ، ولفظ « البعض » الذي يقسمه إلى أجزاء غير متساوية

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مبتدئاً على نمط واحد متكرر مملّ ، أن كل ما يقال عن الأشياء كالجلس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعيد ، فهو عارض ؛ فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثر خارج عنه ، يفيد الوحدة .

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وجماعته له يفتاته ، غير مستفادة من شيء آخر .

ثم يحاول الكندي أن يزيد ذلك بياناً ، فتسكلم في أنه لا يمكن أن تسكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتكلم في هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكرار مملّ :

إن طبيعة كل ما يدركه الحس ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :
واحدًا أو كثيراً ،
أو واحدًا وكثيراً معاً ،
أو بعض هذه الأشياء واحدًا لا كثيراً بنة ،
أو بعضها كثيراً لا واحدًا بنة .

ثم يبين بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛ وكلها يؤدى إلى إثبات التناقض فيما يؤدى إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لا بد من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن الكندي يبحث في حلة ذلك :

أهو بالبخت والاتفاق ، يعنى بما يسمى « الصدفة » ؟ .

أم هو بعلة ؟

وبعد أن يلمح إلى أن اشتراك الكثرة والوحدة في الأشياء المحسوسة
لا يمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يثبت له أن ذلك لابد أن

يكون بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هي علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان الأول ، فإن العلة بعض الأشياء ، وينحتم أن تكون أقدم
منها جميعاً ، وهي إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر في :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدي الأمر إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدي هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من

ذاتهما ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء

بالفعل بلا نهاية .

فلم يبق إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما

وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ، وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ،

لأن المشاركة في المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير

نهاية ، وهو ممنوع في العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مجانسة لهما ، لأن

الأشياء التي من جنس واحد لا أحدها أقدم من الآخر بقائه . فهي بناء

على ذلك لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هي علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهي المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً «علة أولى غير مجانسة»
ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها .

ويبحث الكندي في ختام هذا «الفن الثالث» مسألة هذه العلة الأولى :
هل هي واحدة أو علة كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد .
فهى إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون علة الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة .
وإذن يكون الشيء علة ذاته ، ولكن المعلوم غير العلة ، فالشيء غير ذاته .
وهذا تناقض . وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون «
واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفي «الفن الرابع» يبين المؤلف معنى الوحدة في المحسوسات وما يلحق
المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التي بالجواز .

وهو يبدأ بالكلام في أن بعض الصفات التي تدل على المنهارة مثل العظيم .
والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تطلق على الشيء الذي
تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شيء آخر وبالنسبة إليه .
ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدى إلى أن يكون الشيء الذي لانهاية
له غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة ، لأنه لا يكون هناك شيء أعظم من الشيء .
الذي نسميه عظيماً ، إن كانت تسميته كذلك بمعنى مرسل ، أعنى غير مقيدة .
ينسبته إلى شيء آخر ، لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل .
لم يكن الأول عظيماً بالمعنى المرسل ، لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندي النتيجة المتناقضة في ذلك :

هو كان الذى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شيء يمكن أن يكون أعظم من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيان ما ينشأ عن ضدها

بحسن تناقض :

١ — لو كان العظيم المرسل ضعف مثلاً ، ولم يكن هذا الضعف أعظم منه ،

بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيم مرسل ، كلاً ، وكان من حيث إنه

له ضعفاً ، جزءاً ، وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقض شنيع .

٢ — وإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم منه ، بل أصغر ، لكان

الكل أصغر من الجزء ، وهو تناقض أشد شناعة .

ثم يمضى المؤلف فى محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيم مرسل ،

وهو ذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلاً ،

٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالإضافة إلى غيره .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً ، فهو تناقض .

وإن كان بالإضافة ، فهو الأكبر الذى غيره أصغر منه دائماً .

ولا بد أن أشير إلى أن استدلال السكندى هنا — على الأقل إذا اعتمدنا

على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ،

بلولا أن السكندى ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه

بمفكرة فى العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظيم والصغير .

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالمظيم والصغير يطلقان على كل أنواع السك.

والطويل والقصير لا يطلقان إلا على السكية المنفصلة ، دون غيرها من
السكيات .

والقليل والكثير خاصان للسكية المنفصلة .

وإذا كان السكندى يقول إن المظيم لا يقال قولاً مرسلًا فإن من المهم
أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى
شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عددًا في رأى السكندى ،
وإنما هو ركن العدد ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ، وهو يبينها ،
مطيلًا ، في أن الواحد ليس بعدد ، وشاهدًا آخر الأمر أنه في حاجة إلى تغيير
صورة الدليل .

وهو لذلك يستند إلى فكرة أن ركن الشيء ، إعنى ما يتألف منه ،
— كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء —
ليس هو الشيء ، وبالتالي أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عددًا ؛

ثم يطيل في الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن المظيم والصغير
والطويل والقصير والقليل والكثير لا يقال قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى
شيء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من السك المتصل وأنه لا يقال على العدد ، كما لا يقال على
القول الطويل والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بته .

وكان كل ما تقدم تمهيد للكلام فى صفات الواحد الحق :

فما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بتقديم ، فإن المؤلف يعنى فى بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى (أَوَّلِي) ، لا جالس له ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هوى له ولا صورة ولا كمية ، وهو ليس بحركة ، ولا نفساً ، ولا هقلاً ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا هنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل من صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، أهمها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة فى الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذى يفيد الوحدة لغيره ولا يستفيد منها من غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للفيد مفيد إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هويته » ، والوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تنهوى — أعنى توجد — بفعل الواحد الحق ، فهى حادثات والصفات التى يذكرها السكندى لواحد هى فى الحقيقة الصفات التى يرى أن تطلق على الله ، وإن كان السكندى لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه فى أواخر الرسالة بقوله : « جل وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب السكندى فى الفلسفة

الأولى. ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول في آخر « الفن الرابع » إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلوأ طبيعيا . ولكن هناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجد علينا حتى الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، في كتاب ما بعد الطبيعة ، هي من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندي وفلسفة العربية بوجه عام .

ويمكن أن نقول باختصار إنه على حين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وهو المسمى « في الفلسفة الأولى » عبارة عن مجموعة مقالات تعوزها الخطة المرسومة وأن ترتيب هذه المقالات موضع نقد ، فإن كتاب الكندي في الفلسفة الأولى له خطة مرسومة وفيه تبويب ، ويسير سيرا منظما نحو غاية معينة هي إثبات وجود الله أو العلة الأولى التي لأجلها يسمى الكتاب « في الفلسفة الأولى » .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندى إلى المتصم بالله

فى الفلسفة الأولى

[الفن الأول]

[دىباجة ^(١)]

أطال الله بقاءك يا ابن ذرى السادات وهوى السعادات ، الذين من
استمسك بهديهم سعد فى دار الدنيا ودار الأبد ، وزينك بجميع ملابس
الفضيلة ، وطهرتك من جميع طبع ^(٢) الرذيلة ؛

[حدّ الفلسفة وعلو منزلتها]

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التى
حدها علمُ الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف فى
علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق ، لا الفصل سرمداً ، لإنا نعلمك ،
ويتصرّم الفصل ، إذا اتهمنا إلى الحق .

(١) زدنا ما بين المتضمنين ، لأننا بعد قليل نجد المؤلف يذكر أنه قدم كلاماً ويذكر
« انتهاء فن وبداية « الفن الثانى » .
(٢) هذه الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، وصناعتها بفتح الباء للندس .

[معرفة الحق تكون بمعرفة الملة]

واسنأ نجد مطلوباً منا من الحق من غير علة، وهلة^(١) وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ماله إنسية^(٢) له حقيقة؛ فالحق، اضطراباً، موجود، إذن، لإنيات موجودة. [عند ابن حزم: إذ الإنيات موجودة]

(١) يمكن مقارنة معنى الملة هنا بسنأها فيها يلي

(٢) في الأصل إنية دون شكل ولا مد ولا تشديد، وهذا اصطلاح فلسفي قديم، يعرف مدلوله، وإن كان منبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التسميقي، فإذا تابنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجاني وجدنا الكلمة منبطة هكذا: آنية، وهي تدل عند الجرجاني على الوجود المعنى، يعني المتحقق أمام الحس، وذلك خصوصاً في متابلة الماهية، أعني ما يعقل من الشيء، (راجع مادتي إنية وماهية في التعريفات للجرجاني).

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه الكليات (ط . القاهرة ١٢٨١ هـ س ٧٦) يقول إن المشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود . فالإنية إذن هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد . وربما بدا رأي أبي البقاء متكلفاً : ولكننا نجد في لسان العرب (مادة إن) أنه بحسب رأي النحويين القدماء قد تكون في كلمة إن هاء منضمة : وذلك في مثل قول القرآن : « إن هذان لساحران » : على تقدير : « إنه هذان لساحران » ، وذلك في لفه بعض قبائل العرب . وقد يلحق بحرف إن الضمير : اجتراء عن ذكر الشيء : مثل قول ابن قيس الرقيات :

ويعلن : شيب قد علأ ك ، وقد كبرت ، فقلت : إنه

أي : إنه قد كان . ويقر أبو عبيد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتفى منه بالضمير : لانه قد علم معناه » . ولإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه ، أي إنه موجود . فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعي ، أعني الإنية .

على أن الأستاذ العلامة الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى أن رأي أبي البقاء تخطيطي ويقول (كتاب الزمان الوجودي ص ٤ - ٥) إن من الظاهر أن الكلمة العربية وهو يختار أن يقرأها آنية - « تعريب دقيق » لمصدر السينونية اليوناني (εἶναι) ، تنطق أيناي ؛ ويقابل له الإنجليزية (être) الفرنسية ؛ ولكن الدكتور بدوي لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ؛ مع أنه لا يبدو ظاهراً أن يكون صيغة لغوية محايدة وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفي في الدلالة على الوجود ، غير مشهور عند اليونان ؛ ولا أبان الأستاذ كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يسأل الباحث :

لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة في اليونانية ، وينسب إليه في نفس الوقت علم طريقة العرب ، من غير أن يكون تعريب المصدر أولاً أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطية أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : *εἶναι* (تنطق : أن ، ومعناها الوجود ، أو الموجود) ، ومثل *ὄν* (تنطق : أون ، ومعناها الكائن ، وفي اسم الفاعل من المصدر اليوناني) ، أو مثل *οὐκ ὄν* (تنطق : أوزي ، والمعناها الجوهر ، الموجود) على اختلاف معاني هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة *كون* ، أفلا يجوز أن المترجمين - إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي - قد أخذوا لفظ إنية من كلمة *αἰνέω* (تنطق : إين) اليونانية التي معناها في اللغة اليونانية كان أو وجد ؟ وقد يكون هذا هو الأئمة بالصواب ، وهو الذي قد يبرهنه ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة وتشديد النون وكسرها .

وإذا كان قد تخيل للانسان أن كلمة *εἶναι* اليونانية كان تعريبها على صورة آينية ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتصريف والتكلف ، خصوصاً لأنه يؤدي إلى الالتباس بكلمة الآنية التي هي نسبة إلى الآن الزمني . ولابد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التي كان المترجمون يترجمون عنها في الغالب ، لنرى هل كان في الاصطلاح الفلسفي السرياني لفظ يقابل الآنية في لغة العرب .

على أن العالم المحدث أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق في بحثه الذي ألفه في الاحتفال الألفي بيقاداد والكندي عام ١٩٦٢ وطبع عام ١٩٦٣ ، ص ١٣ - ١٤ ، يرد على نحو لا يخلو من تكلف لفظ الآنية ومصطلحات أخرى استعملها الكندي إلى السريانية ، ولكن الكلمة السريانية التي تنطق آينويو ثو قليلة الشبه بكلمة الآنية العربية . وإذا كانت الكلمة السريانية قد ترجمت في قاموس الحسن بن مهلول ، في القرن العاشر الميلادي ، إلى كلمة إنية ، كما يذكر العلامة البطريرك ، فإن هذا قد لا يدل على أن أصل الكلمة العربية سرياني بقدر ما يدل على أنها كانت قد استقرت في الاصطلاح العربي منذ عصر الكندي في القرن التاسع . ولئن لأشكر البطريق العلامة الذي أرسلني إلى بحثه مع الراهب الفاضل اسحاق ساكا وأنا أعمال بجامعة الكويت . ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصاً وأنهم منذ العصر المبكر لم يهملوا بالفلسفة قد استعملوا لفظ الكون في الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم في مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ما يوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لحداته والمكان ، وهذه الأحوال هي ماسمى « الأكوان » الأربعة ، أعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها) . ومادة كون في تعريفات الجرجاني وكتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار - تحقيق الأستاذ عمر عزمي ، القاهرة ، ١٩٦٥ ص ٤١ ، وكتاب من تراث المعتزلة في التوحيد - تحقيق محمد عبد الهادي أبوريعة - القاهرة ١٩٦٩ - ص ١٥ ، ومقال هورتن عن معنى

« الكون » من حيث هو اصطلاح فلسفي في مجله جماعة المستشرقين الألمان : M. Hortén :

was bedeutet al-kuun als philosophischer Terminus .

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

والكندى نفسه يستعمل لفظ (الكون) بمعنى (الوجود) أو (الحدوث) ؛ كما تبدل على ذلك رسائله التي بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التي تتناول مسائل طبيعية ؛ فإذا صرفنا النظر عن استعماله لفظ الكون في مواضع كثيرة جداً من رسائله .

ولإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليوناني الدال على الوجود أو عن أخذ لفظ سرياني لأنه كان عندهم اللفظ العربي المقابل الذي يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كاثنية ؛ وكان أمامهم مجال الاشتقاق من ألفاظ أخرى ولاسيما أنهم كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التي يستعملها الكندي نفسه ؛ هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميمية في الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ؛ حتى قبل الكندي بكثير (راجع ما ذكره مثلاً كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية (Orientalia) التي تصدر في بروما ، مجلد ١٤ (١٩٣٣ - ١٩٣٤) ص ١ - ١٠ : فنجد كلمة οὐκία يقابلها كلمة : عين (جوهر فيما بعد) ؛ وكلمة ὑποκείμενον يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ؛ وكلمة ميتافيزيقي يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي فيما بعد ؛ وهكذا) .

هذا إلى أن واضعي الاصطلاح الفلسفي العربي لم يسربوا الكلمات الدالة على المقولات . وعلى كثير غيرها - مع شدة حاجتهم إلى التعريب - وذلك لأنه كانت عندهم المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعي من اللفظ البري ؛ فيقولون : مثلاً كية ؛ كيفية ؛ مائية (ماهية) ؛ هوية ؛ بل هم اشتقوا أفعالاً من بعض الأسماء والفئات مثل : يتبع (من بعض) ؛ ويتهوى (من هو) وأيس الأيسات ؛ أي أوجد الموجودات (من لفظ الأيس) - راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة الكندي : في الفاعل الحق ... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظ الانتيق في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله (تعريضة للفلسفة في رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دي بور De Boer فهو متابع لديترسي F. Dieterici يضط الكلمة هكذا : أتيق ؛ ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون في التفكير وطريقة أرسطو في التعبير : هي تدل على الوجود عند أفلاطون (οὐκία, ὅν) ؛ ولكن : تسمية هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو ؛ يعني = استعماله للفظ ὅτι (تنطق هو تي = أن ، بالعربية) ، أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية ؛ ويقول دي بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل (liber de causis) ؛ وهو مختارات - عن كتاب لبرقلس Proclus ؛ ولكنه نسب إلى أرسطو - فخره Bardenhewer ؛ و (١٨٨٢) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دي بور يجد في كتاب الربوبية (ص ١٠٨ من النص العربي الذي فخره ديترسي) ذكر ستة أوائل (مبادئ متلكون) هي : العقل ، والأنيق ، والنيرية ، والهوية ، والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل

أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهي تتأهل في رأيه المقولات الخمس الكبرى في محاوره السوفسطائي لأفلاطون - أعني : οὐκ ὄντες, ταυτὸν, κίνησις, στασις, ويقول : دى بور إنه فى كتاب الملل (14 - 1) يسمى الله الملة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى والوجود شىء واحد ؛ وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كلاً من الملة الأولى ثم يليها العقل - وهكذا ، لكن يوجد فى كتاب الملل بعد ذلك (22 ل) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (10 - 1) كلام عن الهوية ؛ دون تمييز واضح بينها وبين الأنية. وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الغاية . ويذكر أن الأنبياء والدوات تسمى أنيات ؛ لأن لها وجوداً جزئياً (τὸ εἶναι τὸ τὸ الموجود الجزئى) . بحسب مرتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مثالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الإسلامية - المجلد المالحق ص ٢٤) (مادة Annyia) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت فى قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا .

A - M. Goichon . Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina

باريس ١٩٣٨ - ص ٨ - ١١ ؛ مادة قيمة عن لفظ الانية عند ابن سينا ؛ وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشىء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : (إن) فى تأكيد وجود موضوع التضمنية وإلى أنه من هذه اللفظة المؤكدة التى لها معنى الكلمة اليونانية εἶναι (. . . أن ، بالعربية) أو معنى الوجود (= الموجود) ، كما يقترح المرحوم الأستاذ ماسينيون L. Massignon ، إستناداً إلى قول مؤلف عربى استعمل لفظ (إن) بمعنى الموجود . وتستند الباحثة فى رأيها هذا إلى نص فى كتاب النجاة والشفاء لابن سينا ، وهو : (الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود) . وهى تضبط اللفظ على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنتقل عن ابن سينا نصاً آخر هو : (لاماهية لواجب الوجود غير أنه واجب : وهذه هى الانية) .

ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجملها لاستعمال كلمة إنية عند الكندى . الذى يقول فى موضع من رسائله إن الله تعالى هو (الانية الحق) (كتاب الكندى فى الابانة عن الله الفاعلة القريبة ... الخ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى .

على أن أرسطو فى كتاب الطبيعة (تحقيق الأستاذ بدوى ص ٢٢٣) يقول دى آخر كلامه عن المسكان : هذا مائة قوله فى (أن) المسكان وفى (ما) المسكان . واللفظ اليونانى المتأهل لفظ (أن) فى العربية هو لفظ τὸ فى اليونانية .

[حدد الفلاسفة الأولى ، الفيلسوف الكامل]

وأشرف الفلسفة وأعلىها مرتبة الفلسفة الأولى ، أهني علم الحق الأول الذي هو حلة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو للرم المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن «علم العلة» أشرف من علم ^(١) المعلول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علمًا تامًا ، إذا نحن أحطنا بعلم علته ، لأن كل حلة إما أن تكون عنصرًا ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، أهني ما منه مبدأ الحركة ، وإما منتهى ، أهني ما من أجله كان الشيء .

[المطالب العلمية : هل ، ما ، أي ، لم] .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غيره موضع من أتناويلنا الفلسفية :

ويقول الأستاذ بدوى في تعليقه : ومبحث « أن » هو مبحث وجود الشيء ، ومبحث « ما » هو مبحث ماهية الشيء .

وفي تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد مواضع (ص ٧١٤ ، ٧١٦ ، ٥٥٥ ، ١١٢٤ — ١١٢٩) تدل على رجحان الرأي القائل بأن لفظ (الانية) مأخوذ من لفظ (إن) العربي المقابل للفظ *en* اليوناني .

ومع أن كلمة (إنية) يقابلها أحيانًا في اليونانية كلمة *εἶναι* (ص ٤١٩ من كتاب الطبيعة) فإن هذا لا يدل دلالة قاطعة ، لأنه يجوز أن يكون استعمال حنين بن إسحاق لفظ (الانية) قد جاء بعد استقرارها ، مكان كلمة الكينونة التي تقابل لفظ *εἶναι* اليوناني .

وإذا كان السكندى هنا يستعمل لفظ الانية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارئ فهرس مصطلحات السكندى في آخر الكتاب فيما يتعلق بالانية والماهية والهوية . . .

أما عند بعض الصوفية فالانية ترتبط بـ (أنا) ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية في مثل قوله تعالى : (إني أنا الله لا إله إلا أنا) ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تنتمي على الذات المغيبة فإن الانية تطلق على معقول العبد لها (أنظر كتاب الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلاني ط. القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩-٦٠) (١) في الأصل : حلة ؛ وهو خطأ ظاهر .

إما : « هل » ^(١) ، وإما : « ما » ، وإما : « أى » ، وإما : « لِمَ » .

فأما « هل » فانها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها .

و « أى » تبحث عن فصلها .

و « ما » و « أى » جيباً تبحثان من نوهها .

و « لِمَ » عن علتها التامة ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .

وبين أنا متى أعطنا بعلم عنصرها فقد أعطنا بعلم جنسها ، ومتى أعطنا بعلم صورتها فقد أعطنا بعلم نوهها ، وفي علم النوع علم الفصل . فإذا أعطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التامة فقد أعطنا بعلم حدّها ، وكل محدود حقيقة في هذه .

[للفلسفة الأولى وشرقها]

فبحق ما سمي علم العلة الأولى : « للفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقي الفلسفة منطوق علمها ، وإذا ^(٢) هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية ^(٣) ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

(١) يذكر الخوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأول الخاص بمواضع المتكلمين ، فيما يتعلق بالوجود ، أنه هو الذي يصح أن يسأل عنه السائل : هل يعدم ؟ إلى أن يجاب عنه بلاونعم ، وفيما يتعلق بالمعدم ، أنه هو الذي يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون في هذا ما يدل - دلالة ما - على قصد الكندي من ذكره مطلب (هل) بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشيء ، أعني هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في العلة الأربعة .

(٢) في الأصل : وإذا

(٣) عليها في الأصل المصور علامة + إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لها : هلاً . والأصل المخطوط ليس تحت يدي .

[واجب الشكر لسابقين - معرفة الحق أوسع من طاقة الفرد].

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافقنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر^(١) أسباب منافقنا العظام الحقيقية الجديدة ، فإنهم ، وإن قصرُوا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أساباً وشركاء فيما أفادونا من عمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرُوا عن^(٢) نيل حقيقته .

[ولا سيما] إذ هو بيني هندا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير هأل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا احاط [بـ] به جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائيين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فيلبى أن يعظم شكرينا للآتين بيسير الحق ، فضلاً عن أنى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في عمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية ، بما^(٣) أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقة^(٤) التي بها نخرجنا^(٥) إلى الأخر من مطلوبنا الخفية^(٦) ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة

(١) في الأصل غير منقوطة ؛ فجائز أن تكون أكبر أو أكثر .

(٢) في الأصل . من . (٣) يمكن قراءتها : لما .

(٤) غير منقوطة ؛ وقد قرأنا : الحقيقة ؛ تمثيلاً مع الفكرة .

(٥) يمكن أن نقابلها : نخرجنا ؛ أو نخرجنا ؛ والامى مفهوم في الحالين .

(٦) على هذه الكلمة تنطه واحدة ورجعت إلى قرأنا . الخفية . وهو ما يلائم السياق أيضاً .

للتقادمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الأدب وإيثار التمسك في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن امتدت مدته ، واشتد بحنه ، ولطف نظره ، وأكثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك ^(١) من شدة البحث والطاق النظر وإيثار الأدب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فأما أرسطوطاليس ، مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال في ذلك ^(٢) .

[اقتناء الحق شرف لطالبه] .

وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة [لنا] ^(٣) ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغي] ^(٤) بخص الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بخص بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

[طريقة الكندي في التصنيف ، توفى كيد أعداء الفلسفة] .

فحسن بنا — إذ كنا حراساً على تميم نوهنا ، إذ الحق في ذلك ^(٥) —

(١) هكذا في الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ووجازاً أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أى حال .

(٢) راجع تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ، لأن رشد ، بتحقيق الأب يويج ، بيروت ١٩٦٧ ص ٨ - ٩

(٣) زدتها لإكمالاً للتقابل في الكلام .

(٤) زدتها لأنى أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة : والكلام غير منقطع نقطاً كاملاً ، فالقراءة اجتهدية .

(٥) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاماً وضع في غير موضعه مثل جملة :
٣ - رسائل الكندي

أن نلزم في كتابنا هذا مادتنا في جميع موضوعاتنا، إن حضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل، وتسميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة المعارضة لنا في ذلك، من الانحصار عن الاتساع في القول المحتل لمقد العويص الملتبسة^(١)، توثياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا، من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو^(٢) الجلالة في الرأي والاجتهاد^(٣) في الأنفاع^(٤) العامة السكل الشاملة لهم، وللدراية^(٥) الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف^(٦) سجوفه أبصار فكرهم من نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصرُوا هُنَ نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة، بموضع الأهداء الجريئة الواترة^(٧)،

== « إذ الحق في ذلك »، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية و كما هو جائز، خصوصاً أن نقوله : أن نلزم، يصلح جواباً لقوله : لحسن - وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : فحسن بنا، أو بعد كلمة : نوعنا . وإنني إلى افتراض سقوط كلام أميل، لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح زيادات موضحة مكحلة في مواضع كثيرة، وأما في كتاب « الفلسفة الأولى » فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها. ولا أريد أن أفرط في حلء النجوات، مادام المعنى الاجتالي واضحاً .

- (١) هكذا في الاصل، ولم أغير شيئاً من النص، لانه مفهوم كما هو .
- (٢) في الاصل : ذو، وقد أصلحتها طبقاً لما يلي. والكلام وجه من غير الاصلاح.
- (٣) كنت أميل إلى إعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق، على أن يكون ذلك لإحصاء مساويء القوم . لكن يمكن إعتبارها معطوفة على ما قبلها، أي : وذو الاجتهاد في الأمور المفيدة للناس جميعاً ولهم ومنها دراسة الفلسفة .
- (٤) غير منقوطة، وقد قرأتها اجتاداً، على أن تكون جمع نفع، ولعله يقصد فوائد البحث في الفلسفة، فهي مفيدة لجميع الناس، وربما يقصد أن القوم يتهافون على المنافع المادية التي يتهاف عليها العامة .
- (٥) هكذا تبدو الكلمة، وأميل إلى إعتبارها معطوفة على كلمة : لضيق. وفي اللغة درن الخلد والثوب يدرن درنا وأدرن أيضاً، بمعنى اتسخ وتلطخ .
- (٦) السدف والسدفه بمعنى الظلمة .
- (٧) هكذا في الاصل، والمقصود : الجريئة المعتدية . والواتر هو الذي يصيب

فنبأهم كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للفرس^(١) ،
والتجارة بالدين ، وهم عديماء الدين ، لأن من تاجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم
لم يكن له ، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعزى^(٢) من الدين من عاند
قنية علم الأشياء بمقتضاها ، وسمّاها كفرّاً .

[موضوع الفلسفة وما جاءت به الرسل] .

لأن في علم الأشياء بمقتضاها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيحة
وجهة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعده عن كل ضار والاحتباس منه ،
واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .
فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ،
وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ،
وإشارتها^(٣) .

فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق وأن تسعى
في طلبها بفاية جهدها ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

[خصوم الفلسفة مضطرون لدراستها] .

وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها^(٤) ، وذلك أنهم
لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناؤها^(٥) يجب أو لا يجب .
فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .

== غيره بظلم موجه . والأصل لا يهتم باظهار الهدرات . ويجوز أن تكون الكلمة في الأصل
الحرية (١) في الأصل : القراس (٢) في الأصل : يتعزى .
(٣) غير منقوطة في الأصل ، وهي في رأي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف
فكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل متشابهة
للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها . وفي نصوص ابن حزم : وعواقبها .
(٤) و (٥) في الأصل : اقتناؤها .

وإن قالوا إنها لا تب^(١) وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا
على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها .

فواجب إذن طلب هذه القنية بالسفهم ، والتمسك بها اضطراب^(٢) عليهم .

[نية الكندي وغرضه من تصنيف الكتاب] .

فنحن لسأل المطاع على سرأرنا ، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على
زبويته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ الماندين له الكافرين به عن ذلك .
بالطبع القائمة لكفرهم والماتكة لسجوف فضائهم ، المحبرة عن هورات
نحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يرَام ، وأن
يلبسنا سرايل جنته الواقية ويهب لنا نصره غروب^(٣) أصلحته النافذة .
والثأريد بمز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصره الحق وتأييد
الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبل فعله ووهب له الفلاح^(٤)
والظفر على أعداده الكافرين نعتته والحادين^(٥) عن سبيل الحق
للترضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، ويحسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه
لا يجب ... إلخ .

(٢) هكذا في الأصل ، وهي في هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف
على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطراب هو : اضطراباً ، وإذن
تكون حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب (٣) غريب السلاح حده .

(٤) هكذا في الأصل ، والفلاح ، بفتح اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز

(٥) في الأصل : المايدن ، وهو تحريف في الغالب .

الفن الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قد سنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فلنتل ذلك بما يتلوه تلواً
طبيعياً ، فنقول :

[مقدمة ^(١)]

[نومان للإدراك والمعرفة : بالحواس وبالعقل] .

إن الوجود الإنساني وجودان ^(٢) .

أحدهما أقرب منا وأحد عند الطبيعة ، وهو وجود ^(٣) الحواس التي هي
لأننا منذ بدء نشوتنا والجنس المأم لنا ولكن من غيرنا ، أهني الحى العام
الجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا ^(٤) بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسة ،
بلا زمان ^(٥) ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما مباشر وسيلانه ونبتة في
كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل
والمتساوى وغير المتساوى وتغايير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه والأشد
والأضعف ؛ فهو الدهر في زوال دائم وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذى ثبت

(١) زدنا ما بين المتعلمين الإيضاح ، حسب كلامه فيما يلي ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .

(٢) راجع تمييز أرسطو بين ماهو أبين وأعرف عند الإنسان وما هو أبين وأعرف
عند الطبيعة — كتاب الطبيعة — تحقيق عيد الرحمن بدوى ، ص ٣ .

(٣) يقصد في الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى إدراكها ماتدركه ؛ والوجود
ههنا وفق رسائل أخرى للسكندى (أنظر مثلاً رسالة في ماهية النوم والرؤيا) لا يعنى الوجود
المقابل لعدم ، بل يعنى الوجدان والإدراك .

(٤) يمكن أن تزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .

(٥) بلا زمان ، هذا هو غير إن .

صوره في الصورة^(١) ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو^(٢) متمثل و تهور في نفس...
الحى ، فهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة ، فبعد عندها وخفى لذلك ، فهو
قريب من الحاس جداً ، لوجدانه^(٣) بالحس مع مباشرة الحس إياه^(٤) .

والحسوس كله ذو هيولى أبدأ ، فالحسوس أبدأ جرم وبالجرم .
والآخر أقرب من الطبيعة^(٥) وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

وبحق ما كان الوجود وجودين^(٦) : وجود حسى ووجود عقلى ،
إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعنى بالكلى الأجناس للأنواع والأنواع
للأشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع .

[المبولانيات تتمثل في الحس الكلى لا في العقل] .

والأشخاص الجزئية المبولانية وقمة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس
والأنواع فغير واقمة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسيّاً ، بل تحت
قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الإنسانية ، هى المهمة العقل الإنسانى .
وإذ الحواس واجدة^(٧) الأشخاص ، فكل متمثل فى النفس من
الحسوسات فهو لقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعى وما فوق النوع فليس متمثلاً^(٨) للنفس ؛ لأن

(١) فى الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح .
وقرأت ما بعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير متقطعة أصلاً . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها
البكندى فى رسالة النوم والرؤيا .

(٢) يعود الضمير على ما تجده الحواس وما تباشره .

(٣) أى لادراكه أو كونه مدركاً . (٤) هنا بياض قليل فى الأصل .

(٥) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء .

وما هيأتها المقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه طم .

(٦) فى الأصل : وجودان (٧) يعنى مدركة .

(٨) فى الأصل : متمثل .

المثل (١) كلها محسوسة، بل [هو] (٢) مصدق في النفس محقق متيقن بمصدق (٣) الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كمو لا هر (٤) خير صادقين في شيء بعينه ليس بغيري (٥) ، فإن هذا وجود (٦) للنفس لا حسي ، اضطراري (٧) ، لا يحتاج إلى متوسط (٨) ، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ، لأنه لا مثال [له] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل [هو] (٩) إدراك لا مثالي .

وكل ما كان هيولانياً (١٠) فإنه مثالي ، يتم له الحس الكلي في النفس ، وكل ما هو لا هيولاني ، وقد يوجد مع الهيولاني ، كالشكل للوجود بالون ، إذ

(١) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ، فإن لم يكن هنا شيء من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما نعرفه من مذهب أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل في النفس على الوجه المطلق ، وهي جمع مثال ، ولعله يقصد أن الأنواع وما فوقها ليست مثلاً أو تمثلاً قاعاً في الصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ، بل هي حقائق وماهيات معقولة ، كالبنسبات العقلية ، وبدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .
(٢) زيادة للايضاح .

(٣) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدق له ، وإلا فيمكن أن تكون الكلمة تحريفاً عن : كصدق .

(٤) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد ، وهذا غير ممكن ، وعدم إمكانه معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها ان نقول : كالتقول . بأن الشيء كذا وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معاً .

(٥) غير منقوطة في الأصل ، وقوله : ليس بغيري ، تأكيدي لقوله : بعينه ، غير مغاير لنفسه بوجه من الوجوه (٦) أي إدراك

(٧) في الاصل : اضطراري ، وقد صححتها : اضطراري ، تمثيلاً مع المعنى ، والمقصود أن البداهات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسي ، وهو اضطراري ، أي أولى يدهي لا يحتاج إلى مثال .. الخ . وربما كان يحظر لي نظراً للنص أن أميل إلى قراءة : اضطراري : اضطراراً ، أي على نحو يدهي لا يحتاج .. الخ ، والمعنى واحد على كل حال .

(٨) في الاصل متوسط .

(٩) زيادات موضحة : والمقصود من قوله : لا مثالي ، أنه ليست له صورة في الخيلة .

(١٠) في الاصل هيولاني .

هو نهاية اللون ، فيمرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يظن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية اللون : فوجود النهاية ، التى هى الشكل ، وجود على عرض بالحس ، لا محسوس بالحقيقة ، فلذلك كل اللاتى ^(١) لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل ^(٢) في النفس ، وإنما تعقل من المحسوس لا يتمثل ^(٣) .

فأما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل في النفس حية ، ولا نظن أنها تمثل ^(٤) ، وإنما تقرّبها ^(٥) لما يوجب ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكل ^(٦) ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء ^(٧) . أهى لا فراغ ولا جسم .

وهذا القول لا يتمثل في النفس ، لأن « لا خلاء ولا ملاء » شيء لم يدركه بالحس ، ولا لحق الحس فيكون له في النفس مثال ^(٨) أو يظن له مثال ، وإنما

(١) في الأصل الاتى .

(٢) هكذا في الأصل ، لكن بدون نقط ، ويمكن ضبطها هى ونظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه . ويمكن أن تكون تحريفاً عن : تتمثل .

(٣) الماء والتاء غير منقوطين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل هو أن يكون لها مثال حسى في النفس .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى : تتمثل .

(٥) غير منقوطة ولا مشكولة . ويمكن النقط والقراءة للمباراة على نحو آخر .

(٦) الكل هنا بمعنى العالم في مجموعه ، وكذلك في مواضع كثيرة من رسائل الكندى ومفهوم « الكل » يقابل مفهوم $\pi \acute{\alpha}\nu$ ، عند اليونان = الكل = العالم .

(٧) عبارة « لا خلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شيء واحد . أهى القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٨) في الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللفظ مما .

هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي نُقَدِّمُ^(١).

[لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء] .

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه ؛
واللـكـان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بهضه بعضاً ؛ فإن كان مكانٌ
كان متمكناً اضطراراً ، وإن كان متمكناً كان مكاناً^(٢) اضطراراً — فليس
إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن ؛ ونعني بخلاء مكاناً بلا متمكن ، فليس
يمكن إذن أن يكون الخلاء المطابق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسماً^(٣) :

فإما أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية .

وإما أن يكون متناهي الكمية .

وليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له بالفعل ، كما سنبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية — فليس بعد
جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده
ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء لانهاية ؛ فوجب جسم لانهاية في
الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون .
فإذن جسم الكل لا ملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ،
كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي
لا اضطراري .

(١) غير متقولة ولا مشكولة في الاصل .

(٢) في الاصل : مكان (٣) في الاصل : جسم .

[قواعد عامة لمنهج البحث : هو في الطبيعة حسي وفيما بعد العليبيما عقلي] .
فن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أهى التي لا هيولى لها ولا تقارن
الهيولى ، فلن يجدها مثلاً^(١) في النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك من جميع الرذائل ؛ هذه
المقدمة لتكون لك دليلاً فاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً من عين
هملك ظلم الجبل وكدر الحيرات .

فإن بهاتين السيلين^(٢) كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة صعباً ؛ لأن
من طلب تمثل الممتول ليجده بذلك ، مع وضوحه في العقل ، عسى هذه كهشاه
هين الوطواط من ذيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس .

ولمذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ
استعملوا في البحث عنها مثلها في النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ؛
فإن التسليم إنما يكون سهلاً في المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرهة [تعلم]
المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ،
لما دنهم للحدث والخرافات منذ بدء النشوء ؛ وفي الأشياء الطبيعية^(٣) ، إذ^(٤)
استعملوا الفحص التعليمي^(٥) ، لأن ذلك إنما يلغى أن يكون فيما لا هيولى له ،
لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهي متحركة ، والطبيعة هلة أولية لكل .

(١) غير مشكولة في الأصل ، والمقصود بالمثل : الصور المتخيلة .

(٢) هذه السمكات غير منقوطة في الأصل ، وليراجع القارىء ما يقوله أرسطو في هذا
المعنى نفسه — تفسير ما بعد الطبيعة ص ٣-٤ :

(٣) قوله : وفي الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : في الأشياء التي فوق الطبيعة .
يعنى أن التحير وقع في الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) في الأصل : إذا — ومى خطأ ؛ وتصحيحها بحسب المعنى وقياساً على النص
السابق مباشرة .

(٥) يقصد الفحص الرياضي القائم على النظر الاستنباطي غالباً .

متحرك ساكن^(١).

فإذن كل طبيعي قدو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الاخص الرياضى ، إذ هو^(٢) خاصة مالا هيولى له ، فاذن هو كذلك في الاخص به على ما ليس بطبيعي^(٣) ؛ فن استعمله في البحث عن الطبيعيات حار^(٤) رعدم الحق .

[علم الطبيعة علم المتحركات وعلم ما بعد الطبيعة علم مالا يتحرك]

فذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ماعلة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ماعلة الطباع الذى هو ملة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة : هى ملة كل حركة — إذن^(٥) فالطبيعى هو كل متحرك ؛ فاذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فاذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء ملة كون ذاته . كما صدين بعد قليل ؛ فاذن ليس ملة الحركة حركة ولا ملة المتحرك متحركاً^(٦).

(١) راجع تعريف الكندى للطبيعة فى رسالته فى حدود الاشياء ورسومها .

(٢) فى الاصل : هى ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٣) فى الاصل : فإذا هى كذلك فالخص بها على ما ليس بطبيعى . والمعنى مفهوم . إذ قرأنا : إذ ؛ بدلا من : إذا . والمراد أن المنهج الرياضى يمكن استعماله فيما بعد الطبيعة لأنه عقلى . وقد صححت العبارة تمثيلا مع هذا المعنى ؛ فهو ربما يقصد أن المنهج الرياضى لا يصلح فى بحث الاشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فن شأنه أن يصلح لبحث ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لاهيولى له ؛ ويجب الاحتراز عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فاذن هو كذلك ، المعنى الايجابى ، أى أن المنهج الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله فى الطبيعة هو أنها تبحث فيما له هيولى . فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٤) فى الاصل : حار وعدم الحق ؛ والمعنى واضح ، لكنى أصطلحت كلمة حار ، تمثيلا .

مع قوله : تحير فيما سبق .

(٥) فى الاصل : متحرك .

(٦) فى الاصل : إذا .

— فاذن ما فوق الطبيعيات ليس يتحرك ؛ فاذن قد وضع أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالا يتحرك .

وقد ينبغي أن لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني ؛ فانه ليس كل مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان [في]^(١) بعض الاشياء ؛ وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهان برهان — فلا يكون لشيء وجود البتة^(٢) ، لازمالاً ينتهي إلى علم أو أنه فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً البتة ، لانا إن مناع علم ما لإنسان ، فالذي هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم نعلم ما الإنسان إذن^(٣) .

[لكل علم منهجه] .

وكذلك ينبغي أن [لا] نطلب الاقناعات في العلوم الرياضية ، بل البرهان ؛ فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضى كانت إحاطتنا به عقلية لا علمية .

وكذلك لكل نظير تميزى^(٤) وجود خاص غير وجود الآخر ، ولذلك حصل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الاقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصروا عن تمييز اللطوات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك في^(٥)

(١) زيادة بتطلبها المنى (٢) أى لا يكون هناك إدراك لشيء ، ولا علم به .

(٣) فى الاصل : فلم .. إذا

(٤) النظر التمييزى هو النظر بالفكر الذى يميز بين الخطأ والصواب .

(٥) ربما يكون قد سقط شيء من الكلام هنا ؛ بحيث تكون العبارة : أراد استعمال غير ذلك .

وجود^(١) مطلوبه ، إما للتصغير من علم أساليب المطالبات ، وإما للمشقة .
لكن كثير من سبل الحق .

فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى
إقناعا ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أدنى العلم الطبيعى الجوامع .
الفكرية^(٢) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً ، فإنا
إن حفظنا هذه الشروط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك
أخطأنا أضرارنا من مطالبنا ، وحسر علينا وجدان^(٣) مقصوداتنا .
فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغي أن نقدم النوائد^(٤) التى نحتاج إلى استعانة الله
في هذه الصنعة ، فنقول :

[مفهوم الأزلى ومميزاته] :

إن الأزلى هو الذى لم يكن ليس هو مطلقاً^(٥) ؛ فالأزلى لا قبل كونياً^(٦)

لهوئته ؛ فالأزلى هو لا قوامه من غيره ؛ فالأزلى لا علة له ؛ فالأزلى لا موضوع

له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العمل

المقدمة ليست غير هذه .

(١) ينى البحث عن المطلوب والوصول إليه وإدراكه

(٢) يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته في كية
كتب أرسطو .

(٣) يشبه أن يكون في هذه الكلمة تصحيح في الأصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه

(٤) في الأصل : لم يجب ليس هو . وفي رسالة الكندى « في حدود الأشياء ورسومها » و

نجده يعرف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس (لم يكن معدوماً) ، وليس يحتاج

في قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ؛ وما لعله له فدايم أبداً » .

ويجوز أن نكون كلمة يجب تحريفاً من الباسخ عن : يجوز — يعنى أن الأزلى لا يجوز

بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوماً .

(٦) في الأصل : كونى . ويجب افهوماً أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن المخطوطات

كثير من الأحيان لا يراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لوجوده قبل ، لأنه موجود أزلاً .

فالأزلى لاجنس له ، لأنه إن كان له جنس ^(١) فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامي ^(٢) له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ؛ فله موضوع هو الجنس المقابل لصورته وصورة غيره ، ومحول هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحول .

وقد كان تبين أنه لاموضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن ؛ فالأزلى لاجنس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبديل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذي هو الأيس ^(٣) فليس يتبدل ، لأن الماخذ ليس فسادها بتأيس أيسيته ^(٤) وكل متبدل قائما بتبدله بضده الأقرب — أهني الذي معه في جنس واحد ، كالحرارة للتبديلة بالبرودة ، لا بالأبعد ، من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالخلابة أو بالعلول ، أو ما كان كذلك ، والأضداد للمقاربة هي جنس واحد ، فالفاصد جنس ، فإن فسد الأزلى فله جلس ؛ وهو لا جلس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة ^(٥) تبديل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ؛ فالأزلى لا ينتقل ^(٦) إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتمام هو الذي له ^(٧) حال ثابتة ، يكون بها فاضلا ، والنقص

(١) في الأصل جنسا ؛ وهو خطأ لغوي .

(٢) هكذا في الأصل — وهو ، كما يلي أحيانا ، بمعنى العام ،

(٣) أي الموجود .

(٤) أي إيجاد وجوده — راجع في كلمتي الأيس والتأيس التعليق على رسالة لكندى في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز .

(٥) يعني التغير (٦) في الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٧) في الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ، فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ،
لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لا يمكن أن يستحيل
إلى أفضل منه ولا إلى أتعس منه بته ، فالأزلى تام اضطرابا .

وإذ الجرم ذو جلس وأنواع — والأزلى لا جنس له — فالجرم
[ليس هو ^(١)] الأزلى .

[تنهى جرم الكل (= العالم) وكل ما يلحقه : مقدمات الدليل] .
فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ولا غيره ، مما له كمية أو
كيفية ، لانهاية له بالفعل ^(٢) ، وإذ [ما] لانهاية له إنما هو في القوة ، فأقول ^(٣) :
إن من المقدمات الأولى ، الحقيقة المتوالة بالوسط :

- (أ) أن كل الأجرام التى ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .
- (ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهايتها متساوية بالفعل والقوة .
- (ج) وذو النهاية ليس لانهاية [له] .
- (د) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ،
وكان أعظم مما كان ، قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
- (هـ) وكل جرمين متناهي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم السكاثن عنهما
متناهي العظم — وهذا واجب أيضا في كل عظم وفي كل ذى عظم .
- (و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين يُعدّ الأكبر منهما أو
يعدّ بعضه .

(١) يباس في الأصل ، وقد زدتها اجتهدا .
(٢) جملة : « لانهاية له بالفعل » هى خبر يكون .
(٣) من هنا نجد المطابقة حرفية تقريبا مع رسالة الكندى في وحدانية الله وتناهى
جرم العالم .

[تفصيل الدليل]

فإن كان جرمٌ لانهائية له ، فإنه ، إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي منه : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .
فإن كان الباقي منه متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه للانهائية العظم ، كان الجرم الكائن بينهما جديداً متناهي العظم والذي كان عنهما هو الذي كان - قبل أن يفصل منه شيء - لانهائية العظم .

فهو إذن متناهي لا متناهي ، وهذا خاف لا يمكن .
وإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له .
فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لانهائية له أعظم مما لانهائية [له] ، وأصغر الشئتين يعدّ أعظمهما أو يعدّ بعضه ، فأصغر الجرمين الذين لانهائية لهما يعدّ أعظمهما أو يعدّ بعضه ، وإن كان يعدّ فهو يعدّ بعضه لاحالة ، فأصغرهما مساوٍ بعض أعظمهما .

وللتساويان هما اللذان متشابهان ، أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة^(١) ، فهما إذن ذرانهايات - لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي

(١) في الأصل وكذلك في رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم «والتساويان هما اللذان متشابهتا أبعاد ما بين نهاياتها واحدة . لكننا نجد في رسالة «مائة ما لا يمكن أن يكون لانهائية له الخ : «والأشياء المتشابهة هي التي أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية» - وقد أصلحنا النص قدر الامكان ، والمعنى مفهوم على كل حال ويمكن حذف كلمة : متشابهان

يسمى جرم^(١) واحد هـ دأ واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان .

فالذى لانهاية له الأصغر متناه ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان ليس بأعظم مما [كان^(٢)] قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزءه الذين اجتمعا ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم^(٣) لانهاية له . وبهذا التنبير تبين أنه لا يمكن شيء^(٤) من الكميات أن تكون لانهاية لها بالفعل .

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لانهاية له بالفعل ؛ فالزمان^(٥) ذو أول متناه ؛

[تنهى الزمان والحركة وكل ما يلحق الجرم المتناهي]

والأشياء أيضاً المحمولة له المتناهي متناهية اضطراباً ؛

فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذى هو

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون كلمة « جرم » تحريفاً خطياً عن كلمة جزء .
يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب حسنة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك .
والدليل على هذا رأى أن كلمة « جزء » تذكر بدلاً من كلمة « جرم » فى « رسالة فى وحدانية الله — الخ » . وفيما يلى نجد الكندي يقول إن الجزء هو « ماعد الكل ، نفسه بأقدار متساوية » .

(٢) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى (٣) فى الأصل : جرماً .

(٤) هكذا فى الأصل ؛ ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقياً .

(٥) فى الأصل : والزمان ، بعد كلمة فيه علامة لعلها إشارة إلى الكلمة التى وُردناها .

٤ — رسائل الكندي

مفصول بالحركة — وجهة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، فتناه أيضا ،
إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه [متناه] ^{*} أيضا .

وإذ جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [ب] أن نتوهم
أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لانهاية في التزايد من جهة
الإمكان — فهو بالقوة بلانهاية ، إذ القوة ليست شيئا ^(١) غير الإسكان ،
[أهى] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة :

فكل ما في القى لانهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لانهاية له ، ومن ذلك
الحركة والزمان . فإن ^(٢) القى لانهاية له إنما هو في القوة — فأما بالفعل
فليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له ، لما قدمنا —

وإذ ^(٣) ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل
لانهاية له :

والزمان زمان جرم الكل ، أهى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهيا فإن
إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود ^(٤) .

[ارتباط الجرم والزمان والحركة]

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أهى أنه مدة تعدّها

(١) راجع لمبحث هـ من الصفح السابقة
(٢) في الأصل : شيء

(٣) في الأصل : فاذ . وفي الرسالة الأخرى : فان

(٤) في الرسالة الأخرى : وإن .

(٤) لعله يقصد أن الزمان لا يدرك ، أو أنه لا يوجد قائما بذاته . ونلاحظ هنا أن
الكندى يعتبر الزمان من كيان الجرم .

الحركة ، فإن كانت حركة^(١) كان زمان^(٢) ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان^(٣) .
والحركة إما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن
حركة ، والحركة هي تبدل ما ، فتبدل^(٤) مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل
أجزاء الجرم فقط هي الحركة المكانية ؛ وتبدل المكان الذى ينتهى إليه
الجرم بنهاياته ، إما بالتقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو البرزخ والاضمحلال ،
وتبدل كفياته المحسوسة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون
والفساد .

وكل تبدل فهو مادة مدة الجرم ، فكل تبدل فهو قى الزمان ؛ فإن
كانت حركة^(٥) كان جرم اضطراراً .

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة .
فإن كان جرم [و]^(٦) لم تكن حركة ، فإما أن لا تكون حركة بنة ،
وإما أن لا تكون ويمكن أن تكون .

فإن لم تكن بنة ، فالحركة ليس بموجودة ، إذ الجرم موجود^(٧) ، وهي
موجودة^(٨) ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرم موجوداً — لا حركة بنة . وإن

(١) و(٢) فى الأصل : زماناً ؛ وهو خطأ ، ويخالف طريقة تفكير الكندى فى
رسائل أخرى له ، راجع « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » .

(٣) فى الأصل قد تبدل ؛ وفى رسالة الوجدانية : والحركة هي تبدل الأحوال ، فتبدل
مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد
صححت طبقاً للرسالة الأخرى .

(٤) زيادة مقترحة (٥) فى الأصل : موجودة ، وهو خطأ واضح .

(٦) لعله يقصد ما تقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم فى زمان حتماً .

كان ، إذا كان جرم^(١) موجوداً ، ممكناً أن يكون حركة موجودة ، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذواته . مرة ، كالكتابة موجودة^(٢) بالإمكان لمحمد ، وليست فيه بالفعل ، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان أهني في آخر من الناس .

فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام ، فهي موجودة في الجرم المطلق ، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق .

فإذا^(٣) الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيل إن الحركة لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، فهي إذن تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، وهذا محال وخالف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة .

فإذاً متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

[جرم الشكل وجه متحركاً]

وقد بظن أنه يمكن أن يكون جرم الشكل^(٤) كان ما كنّا أولاً ، وكان ممكناً أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ، لأن جرم الشكل . إن كان أولاً ما كنّا ، ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم الشكل كوناً عن ليس^(٥) ، أو لم يزل^(٦) .

(١) في الأصل : جرماً (٢) في الأصل : موجودة ، وقد صحتها تشبيهاً مع المعنى .

(٣) في الأصل : فإذا ، وهو جائز على كل حال .

(٤) يعني جرم العالم . (٥) أي موجوداً عن عدم . (٦) أو هو قديم .

فإن كان كوناً هن ليس ، فإن تهوي^(١) أيساً عن ليس فكون^(٢) ؛ فهو
سكون^(٣) ؛ كما قلنا . حيث وصفنا^(٤) الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو
السكون . ١٠ . يسبق الجرم [السكون] كان [الكون] ذاته ، فإذا^(٥) لم
يسبق كون الجرم الحركة .

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة ، فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة .
وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن كان الجرم كوناً هن ليس ،
أن يسبق الحركة .

فإن كان الجرم لم يزل ساكناً ، ثم تحرك لأنه كان ساكناً . أن يتحرك
قد استحال جرم السكل — الذى لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة
بالفعل ؛ والذى لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك .

فهو إذن مستحيل لا مستحيل ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون
جرم السكل لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم استحال متحركاً بالفعل .

والحركة فيه موجودة ، فإذا لم يسبق الحركة .

فإذا^(٥) إن كانت حركة كان جرم اضطراراً ، وإن كان جرم كانت
حركة اضطراراً .

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً ،

(١) يشتق من « هو » فعلا (تهوى) يستعمله في معنى يحدث ، أى
يصير شيئاً منسجماً إليه ، والتهوى هو المصدر من الفعل واحه فر . المصطلحات .

(٢) هكذا في الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الواو .

(٣) في الأصل صنفنا ، وهى غير منقوطة ، ونظراً لآخر ١٠ . ١١ . حمل هذه
الكلمة فلمها محرفة عن : وصفنا .

(٤) في الأصل : فإذا . وقد زدنا ما بين المضامين للإيضاح .

(٥) في الأصل : فإذا .

إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم^(١) بلا مدة ، إذ المدة هي ماهو فيه هوية ، أعنى ماهو فيه هو ما [هو]^(٢).

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح .
فدة الجرم اللازمة للجرم أبداً تصدّها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً ، فالجرم لا يسبق الزمان أبداً .

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فهو نهاية بالفعل .
والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكلى لا نهاية له ، لإنه^(٣) ؛ فإنته جرم الكلى متناهية اضطراباً ، فجرم الكلى لا يمكن أن يكون لم يزل .

[دليل آخر على تناهى الزمان من أوله وعلى تناهى الجرم والحركة] .

ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتولجها^(٤) ، فنقول :

(١) في الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ في النسخ أو في الكتابة ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٢) زدتها للبيان ، وإن كان الكندي لا يهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد — وراجع أول هذه الرسالة ، من^٣ما تقدم . على أن مبحث « ما » عند أرسطو هو مبحث الماهية . كتاب الطبيعة لأرسطو (213a 10) والترجمة العربية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط القاهرة ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٣٣٣ .

(٣) هكذا في الأصل .

(٤) كلمة لم أستطع قراءتها إلا بعد العثور على استعمال الكندي لكلمة « التولج » في رسالته في دفع الأحزان .

إن من التبدل التركيب والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها والجزم
جوهر طويل هريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر
الذى هو جذسه ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصله ، وهو المركب
من هيولى وصورة .

والتركيب تبدل الحالة التى هى لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن
الحركة لم يكن التركيب .

والجزم مركب ، فإن لم [يكن] ^(١) حركة لم يكن جزم ^(٢) .

فالجزم والحركة لم يسبق بعضها بعضا .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل حد مدة التبدل ،
فالحركة حد مدة التبدل .

والزمان مدة تمدها الحركة ، ولكل جزم مدة ، كما قدسنا ، أى ما هو
فيه إنية ، أهنى ما هو فيه هو ما .

والجزم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجزم لا يسبق مدة تمدها
الحركة ، فالجزم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الإنية ، فهى معاً
فى الإنية ، فإذا كان للزمان ذات نهاية بالفعل ، فإنية الجزم ذات نهاية بالفعل
اضطراراً ، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب
والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

[دليل آخر على تنهى الزمان] .

، لنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل
فى ماضيه ولا آتیه ، فنقول :
:

(٢) فى الأصل : جرماً ، وهو خطأ .

(١) زدتها ، لأكمال المعنى

إن قبل كل فصل^(١) من الزمان فصلاً إلى أن تنتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أهني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك .

فإن أمكن ذلك^(٢) فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً^(٣) بلا نهاية .
فإذن لا ينتهي^(٤) إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً^(٥) في الأزمنة إلى ما لا نهاية له .

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم^(٦) ، فإن من ذلك الزمن للعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً^(٧) .

فيكون إذن^(٨) لا متناه متناهيًا ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتي هلي آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من

(١) أى قبل كل قسم أو جزء من الزمان قسماً — راجع مايلي .

(٢) هكذا في الأصل ، وأيضاً في رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » هي « غير ذلك » فإنه يجب أن تشير إلى الذي هو خلاف الفرض ، بحسب الكلام .

(٣) في الأصل : فصل ، كما في رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول : وقد صححتها ، لأن الأصل لا يبنى بالنحو : ويجوز أن تعتبر كلمة « خلف » فعلاً ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

(٤) غير منقوطة في الأصل ، ويجوز أن تكون : تنتهي .

(٥) في الأصل : مصاعداً (٦) شكل اجتهدى ، يعنى : زمن معلوم :

(٧) في الأصل : معلوم .

(٨) في الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون امماً لكان وإما أن تصحح : لامتناهياً .

الزمان ، حتى ينتهي إلى زمن محدود ، بنة — والانهاء إلى زمن محدود موجود^(١) ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة ، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها ، فإنية الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرم لم يزل .
[دليل تنهى الزمان من آخره] .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان للماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ، زمان بعد زمان ، فإنه كلما زيد على الزمان المنتهى المحدود زمان كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه ، محدوداً ، فإن لم تنصر الجملة محدودة ، فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له في الكمية .

والزمان من الكمية المتصلة ، أعمى أن له فصلا شتركا للماضى منه والآتى ، وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان الآتى الأولى .

ولكل زمان محدود نهايتان نهاية أولى ونهاية آخرة^(٢) ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة ، وقد كان قبل لأنه تصير جملة الزمنين المحدودة [لا محدودة النهايات]^(٣) ، فهى لا محدودة النهايات ، وهى محدودة النهايات

(١) أى : حاصل ومتحقق ومدرك : وبعد كلمة موجود يوجد ما يمكن قراءته : به

(٢) فى الأصل بلا شكل ولا تنقيط ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .

(٣) زدنا ما بين المصلتين ليستقيم الكلام .

وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن زيد^(١) هل الزمن المحدود زمان محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلمة^(٢) زيد هل الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود للنهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي لا نهاية له بالفعل .

فلنكمل الآن هذا الفن الثاني .

الفن الثالث

من الجزء الأول

[الشيء لا يمكن أن يكون هـ كون ذاته]

وقد يتلو ما قدمنا ، البحث من الشيء ؛ هل يمكن أن يكون هـ كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟ فنقول :

إنه ليس ممكناً^(٣) أن يكون الشيء هـ كون ذاته ، أهـى يكون^(٤) ذاته تهويته^(٥) من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كون ، في مواضع آخر ، للكان من شيء خاصة — ، لأنه لا يخلو من أن يكون .
أيساً وذاته ليس .

أو^(٦) يكون ليسا وذاته أيس .

أو يكون ليسا وذاته ليس .

(١) بعد هذه الكلمة في الأصل : ما زيد ؛ وهي زائدة بلا شك .

(٢) في الأصل : فكل ما .

(٣) في الأصل : ممكن .

(٤) في الأصل غير منقوطة .

(٥) في الأصل مهوية — وهو غير مستقيم مع المعنى ، لأن التهوى — هند السكتدى — هو صيرورة الشيء هوية ، أى موجود أمتميناً .

(٦) في الأصل : و

أو يكون أيساً وذاته أيس .

فإن كان ليساً ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاته لا شيء ، ولا شيء ^(١) لاهة ولا معلول ، لأن اللة والمعلول إنما هما قولان على شيء له وجود ما ، فهو إذن لاهة كون ذاته ، إذ ليس هو هة مطلقاً ^(٢) ، وقد قيل إنه هة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون هة كون ذاته ، إن كان ليساً وذاته ليس .

وكذلك يمرض إن كان ليساً وذاته أيس ، لأنه أيضاً ، إذ هو ليس ، لا شيء ، ولا شيء لاهة ولا معلول ، كما قدمنا ، فهو لاهة كون ذاته ، وقد تقدم أنه هة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون هة كون ذاته ، إن كان ليساً وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يمرض لأحدها ^(٣) ، مالا يمرض للآخر ، فإذا مرض له أن يكون ليساً ومرض لذاته أن يكون أيساً ، فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو . فهو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

وكذلك يمرض إن كان أيساً وذاته ليس ، أهى أن تكون ذاته غيره ، إذ مرض له غير ما مرض لذاته . فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو ^(٤) ، هذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس إذن يمكن أن يكون أيساً ، وذاته ليس .

وكذلك أيضاً يمرض إن كان أيساً ، وذاته أيس ، ولكن هة كون ذاته ،

(١) معنى « لا شيء » هنا وقبل ذلك وبعده هو الغدوم

(٢) في الاصل : مطلقاً

(٣) في الاصل : لأحدهما .

(٤) في الاصل : وهو هو ، وهذا لا يتفق مع المعنى :

لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته . والعلة غير المعلول ، فقد
عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، و من ثم لذاته أن تكون معلولته ؛
فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو ؛ فيجب إذن من هذا الفن أن
يكون هو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون
أيضاً ، وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته

ومثل هذا أيضاً يمرض ، إن كان ليس ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ،
وذاته معلولة أيضاً : أن يكون هو هو ، وهو لا هو .

فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا
أن نوضح .

[معاني بعض المصطلحات]

وإذ قد تبين ذلك فنقول : إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى
أو غير ذي معنى ؛ فما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد ما كان
فيه مطلوب ، فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه ^(١) .

[الكلي والجزئي]

وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً . والفلسفة لا تطلب
الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست ^(٢) بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم
يحط به علم .

والفلسفة هالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها ، فهي إذن إنما تطلب

(١) منطق الكلام يقتضي أن يكون : « فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا معنى
له » فيجوز أن يكون الناسخ قد غفل ، فنقل عبارة سابقة بدلا من عبارة لاحقة :
(٢) في الاصل : ليس :

الأشياء الكلية المتناهية ، المحيط بها العلم كمال^(١) لهم حقائقاً .

[الآتى وغير الآتى]

والأشياء الكلية المتناهية^(٢) لا تغلو من أن تسكن ذاتية أو غير ذاتية ،

أعنى بالآتى ما هو قوّم ذات الشيء ، وهو الذى يرجوعه قوّم كون

الشيء وثباته وعدمه انتقاض الشيء ، وفساده ، وكلية الآتى بها : أم الحى

وثباته ، وبعدمها فساد الحى وانتقاضه ، فكلية ذاتية إلى الحى .

والذاتى سيمسمى جوهرية ، لأن به قوّم جوهر الشيء .

[الجوهري الجامع والجوهري المفرق]

والجوهري لا يغلو من أن يكون جامعاً أو مفرقاً .

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده واسمه ،

فهو مجمعها بذلك .

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه^(٣) وحده :

إما أن يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس

أعنى على كل شخص إنسانى ، وهذا هو المسمى صورة ، إذ هي صورة واحدة

واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

وإما أن يقع على صور^(٤) كثيرة كالخى الواقع على كل صورة من صور

الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنساً ، إذ هو بجنس واحد^(٥)

واقع كل واحد من هذه الصور

(١) قراءة اجتهدية (٢) هكذا هي : دس .

(٣) غير واضحة تماماً فى الاصل :

(٤) فى الاصل : صورة ؛ وهو خطأ فى النسخ .

(٥) هكذا فى الاصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

وأما الجوهر المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الخى من بعض ، وهذا هو المسمى فعلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس بذاتى فهو ضد هذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشئ الموضوع له وثباته به ، وعدوه بعدم الشئ الموضوع له ، فهو إذن فى الجوهر الموضوع [هـ] ^(١) ، وليس بجوهرى ، بل عارض ^(٢) الجوهر ، فسمى ذلك عرضاً .

وهو الذى فى الجوهر لا يخلو من :

أن يكون لشئ واحد منفرداً به خاصاً له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان والنهيق فى الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحداً .
أو يكون فى أشياء كثيرة يسمى كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه يعرض ^(٣) لأشياء كثيرة .

[الألفاظ أو الكليات الستة]

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جنساً وإما صورة وإما شخصاً وإما فصلاً وإما خاصة وإما
عارضاً عاماً وهذه جميعاً يجمعها شيان : هما الجوهر والمرض .

(١) زيادة بحسب النص المتقدم مباشرة :

(٢) غير مشكوكه فى الاصل ؛ فإذا لم تكن فعلاً ، فلعله قد سقطت كلمة : فى ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهرى ، بل عارض (فى) الجوهر ، فسمى ذلك عرضاً .. الخ

(٣) فى الاصل : لا يعرض ، وهو يخالف المعنى .

فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ، والخاصة والعرض
العام عرضية .

[الكل والجزء — المجتمع والمفترق]

وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعا ، وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يقال الواحد ، فنقول :

إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً ، فهو
يقال إذن^(١) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل
والخاصة والعرض العامى وعلى جميع ما قد قدم .

[الطبيعى والصناعى]

والشخص إما أن يكون :

طبيعياً كالحيوان أو النبات^(٢) وما أشبه ذلك .

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه
متصل بمرض ، أهى بالمهنة^(٣) ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ،
لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد^(٤) العرضى ، فأما البيت حينه فبالاتحاد
الطبيعى .

(١) فى الأصل : إذا

(٢) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا ، وربما كانت زائدة خطأ ، وقد يبدو
أنها لازمة لها : ويجوز أن تكون : البدن ، أو : البيت — وذلك وجه ما ، بحسب
الكلام التالى .

(٣) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد فعل البانى له .

(٤) هذه الكلمة التى بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب
المبارات التالية .

[الكل والجزء ، الجميع والبعض]

ويقال ^(١) أيضا على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع ^(٢) ،

لأن الكل يقال على المشتبه ^(٣) الأجزاء وعلى [الأشياء] ^(٤) اللاتى ليست بمشتبه الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — وللماء من المشتبه الأجزاء — وكل البدن ، للركب من عظم ولحم ، وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجبل ، وهى ^(٥) أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يقال على المشتبه الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ، لأن الجميع أيضاً يقال على جمع مختلفات بمرض ، أو أن تكون وحدة ^(٦) امضى ماء ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ، فأما الكل فيقال على كل متحد بأى نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطباعه ^(٧) ، بل يقال : كل للماء ، إذ هو متحد .

[الجزء أو البعض]

وكذلك بين الجزء والبعض فرق ^(٨) .

(١) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٢) راجع تعريف الكل والجميع فى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ماهنا ، فى تعريف الكل .

(٣) هكذا فى الأصل (٤) زيادة للإيضاح .

(٥) الضمير يعود على الأشياء التى تقدم ذكرها .

(٦) يمكن فى الأصل قراءتها : موحدة .

(٧) فى الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بتقيل .

(٨) راجع تعريف الجزء والبعض فى رساله فى حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما هو (١) الكل ، فقسمة بأقدار متساوية ؛

والبعض يقال على ما لم يمد الكل ، فقسمة بأقدار ليست بمساوية ؛
فبعضه ، ولم يساو بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .

[الوحدة الحقيقية ليست في أى من المقولات ولا في الكائن منها .
فلا بد من واحد حق]

فالواحد إذن (٢) يقال على كل واحد من المقولات والكائن من
المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصه
وبأنه عرض عام وبأنه كل وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .

ولأن (٣) الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل
واحد من أنواعه قولاً متواطئاً ؛

والنوع هو في كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من
أشخاصه قولاً متواطئاً ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع (٤) ، لأن كل شخص فنقسم ؛
فهو إذن [ليس واحداً] (٥) بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ،
فهو غير واحد بالذات ، فالوحدة التي فيه — التي هي بالوضع — لا ذاتية
فيه ، فليست إذن وحدة له بالحقيقة ؛

(١) في الأصل : هذا .

(٢) في الأصل : إذا (٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعنى بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد
من إصلاحها لأنها تنافي كل مايلي .

والم يكن في الشيء لحقيقته^(١) ذاتياً، فهو فيه بنوع مرضي؛ والعارض
لشيء من غيره؛ فالعارض أثر في المروض فيه، والأثر من المضاف، والأثر
من مؤثر، فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً.

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص؛ وهو كثير، لأنه
ذو أشخاص كثيرة، ولأنه مركب من أشياء أيضاً؛ لأنه مركب من جنس
وقصل، كنوع الإنسان الذي هو مركب من حي ومن ناطق ومن ميت.
فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه، والوحدة التي له
إنما هي بالوضع من جهة لا ذاتية؛ فليست الوحدة له إذن بحقيقة^(٢)
فهو إذن فيه بنوع مرضي، والعارض لشيء من غيره، فالعارض أثر في
المروض فيه والأثر من المضاف، والأثر من مؤثر، فالوحدة في النوع أثر
من مؤثر اضطراراً، أيضاً.

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع^(٣) من مائة للشيء،
فهو كثير، لأنه ذو أنواع كثيرة، وكل نوع من أنواعه فهو «هو هو»^(٤)
وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة، وكل شخص من أشخاصه
«هو هو» أيضاً؛ فهو كثير من هذه الجهة، فالوحدة فيه أيضاً ليست
بحقيقية، فهي فيه إذن بنوع مرضي، والعارض لشيء من غيره، فالعارض

(١) يمكن أن تقرأ: بحقيقته. ويجوز أنها: بحقيقة، وما بعدها بيان لها لنوايا ومنطقها

(٢) في الأصل: إذا.

(٣) هكذا في الأصل، ويجوز أن تكون تحريفاً عن: بحقيقية.

(٤) هكذا في الأصل، ويجوز أن يكون أصلها متبناً (على أن تكون حالا)،
ولكنها لم يراع فيها النحو، كما هو الحال في كثير من المواضع، أو أن يكون أصلها:
الشيء (٥) هكذا في الأصل، ولعله يقصد: فهو «هو هو»، أي

فهو هوية، يعني شيئاً قائماً بذاته.

أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير ، مختلفين بالنوع ، مني^(١) عن أبيه^(٢) الشيء ، فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عليها الفصل ، مني^(٣) عن أبيه^(٤) . فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي يقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ؛ فهي في إذن بنوع مرضي . والعارض للشيء من غيره ، فالمرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضاً .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبهة عن إنية^(٥) الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت^(٦) عن إنيته^(٧) ، فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضاً فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن^(٨) بنوع مرضي ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالمرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضاً .

والمرض العام أيضاً مقول على أشخاص كثيرة ، فهو كثير ، لأنه موجود

(١) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٢) هكذا في الأصل ، دون علامات التشديد ، فلهذا يقصد ؛ أي شيء هو ، تحت الجنس ، كما في أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أي » تبعث عن الفصل ، و« ما » عن الجنس ، بحيث تكون « أي » و« ما » ما مَبْنِيَّتَيْنِ عن النوع . وقد كنت ميالاً إلى قراءة هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل عن أنها إنية ، ثم عدلت لما ذكرته .

(٣) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش المتقدم) ، ويجوز أيضاً أن تكون : إنيته ، ولهذا وجه .

(٤) ؛ (٦) في هاتين الكلمتين ، على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتها هكذا . ولها وجه من حيث المعنى العام ، وإن كان تفكير الكندي هنا غير دقيق بالمقارنة بما تقدم (٥) في الأصل : أنبت (٧) في الأصل : إذا .

في أشخاص كثيرة ، وإما أن يكون كمية ، فيقبل الزيادة والنقص : فهو متجزئ ؛ وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولاشبيه ، والأشد والأضعف فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ، والعارض ، كما قدسنا ، أثر من مؤثر ، فالوحدة في العرض .
العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض ، لأن كل واحد من المقولات بعضي له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا ، لأن كل مقولة جلس ؛ فكل مقولة ذات صور^(١) ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذر أقسام كثيرة فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية^(٢) ، فهي إذن فيه بنوع عرضي ، فهي إذن من مؤثر ، كما قدسنا ؛ فيها^(٣) كان بنوع عرضي .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي فيه بنوع عرضي ، فهي إذن^(٤) فيه أثر من مؤثر ، كما قدسنا .

والجزء إما أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا .

والجوهرى إما مشبه الأجزاء وإما لا مشبه الأجزاء .

والمشبه الأجزاء كالماء ، القى جزؤه ماء بكاه ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكاه ، كثير .

وأما لا مشبه الأجزاء ، أهى مختلف الأجزاء ، فكبدن الحيوان الذى .

(١) صور يعنى : أنواع

(٢) في الأصل : في ما .

(٣) في الأصل بحقيقة

(٤) في الأصل : إذا .

هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، وربط^(١) وصفاق^(٢) ،
وحجب^(٣) ، وعظم ، ومنخ ، ودم ، وبرية ، ويلغم ، وجميع ما ركب منه بدن
الحى ، التى ليست بمشبهة . وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ،
فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحلول فى الجزء الجوهرى ، أهى كالطول والعرض
والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم
، وغير ذلك من الأهراض ؛ فهو منقسم بانقسام الجوهرى ، فهو إذ ذاك ذو
أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

والمتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كالبيت ،
فإن اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أهى
الصناعى — باجتماع ما ركب منه ، كدجارتة وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير
أيضا ؛ فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدسنا ذكرها ،
كالليل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كل^(٤) للغلوات^(٤) ، وجزء للفرسخ ،
ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجموعة ؛ فهو جميع لغلواته ، ولأنه
منفصل من أميال أخر ، أهى اللاتى جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة فى ذلك
أيضا بحقيقية ، بل [هى] عرض .

فليست الوحدة فى شيء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هى فى كل واحد منها
بأنها لا تنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرضى ، والمازى للشيء .

(١) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن .

(٢) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والمصران .

(٣) قراءة اجتهدية .

(٤) جمع غلوة ، وهى متياس المسافات ، تختلف فى تقديره .

لأن ذاته ، فالمرض لشيء من غيره ، فالمرض إذن^(١) في المروض فيه .
مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر في المروض فيه ، والأثر
من مؤثر . لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضا .

وأيا كل شيء كان في شيء آخر عرضا ، فهو في شيء آخر ذاتي ، لأن كل
شيء كان في شيء بعرض ، فهو في شيء آخر بالذات .

وإذا قد بينا أن الوحدة في هذه جميعا بعرض^(٢) ، فهي لا جزء [لا]
بالذات ، بل بعرض^(٣) ، فالوحدة فيما هي فيه بعرض^(٤) مستفادة الوحدة له عما
هي فيه بالذات .

فإن^(٥) ما هنا واحد حق اضطراباً لا معلول الوحدة .

[لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات]

فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا تخلو طباع كل قول فيما عليه المقول^(٦) ، أعني كل ما أدركه الحس .
وأحاط بمائته العقل من أن يكون :

واحداً أو كثيراً .

أو وحداً وكثيراً معاً .

أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً^(٧) .

(١) في الأصل : إذا

(٢) و (٣) و (٤) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر ، أعني على أن
تسكون فعلا ، والمعنى يستقيم بهذا أيضاً ومعنى بعرض هو أن الوحدة ليست بالذات .

(٣) في الأصل : فهي لاجزاء بالذات لا بعرض ، والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد
من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهي (بمعنى الأشياء) لاجزاء (بمعنى واحدة) (لا) بذاتها
بل بأثر آخر عرض لها ، هو فعل المؤثر ، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية فيما تقدم .

(٥) في الأصل : فإذا

(٦) في الأصل : كثير :

(٧) هكذا العبارة في الأصل . وربما كان فيها تحريف أو زيادة . وكلمة عليه غير منقوطة .

أو بعضها^(١) كثيراً لا واحداً بئس .

فإن كان طباع كل مقول الكثرة فقط ، فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد .

والاتفاق موجود ، أهى الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد .

فالوحدة موجودة مع الكثرة .

وقد فرضنا أن الوحدة ليست موجودة .

فالوحدة آيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان كل مقول كثرة فقط ، فلا شيء يخالف الكثرة ، لأن خلاف الكثرة الوحدة . فلا خلاف . فإن لم يكن خلاف في المقولات فهى متفقة وهى لا متفقة ، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فهى لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها شيء واحد يسميها ، تتشابه به ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ، فلا واحد يسميها ، فهى لا متشابهة وهى متشابهة بعد ، بالوحدة ، فهى متشابهة لا متشابهة معاً ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، كانت متحركة ، لأنه إن لم تكن وحدة ، لم تكن حال واحدة ، وإن لم تكن حال واحدة ، لم يكن ساكن ، لأن الساكن ما كان بحال واحدة ، غير متغير ولا منتزئ . وإن لم يكن ساكن ، لم يكن ساكن ، وإن لم يكن ساكن كان متحرك^(٢) .

وإن كانت كثرة فقط ، كانت أيضاً غير متحركة ، لأن الحركة تبدل :

(٢) في الاصل : متحركاً .

(١) في الاصل : وبعضها

إما بمكان ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجهوهر . وكل تبدل فإلى خير ،
وغير الكثرة فالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدةً ، فلا تبدل للكثرة . وقد فرضنا
أن وحدةً ليس ^(١) ، فتبدل كثرة ليس ^(٢) ، فحركة ليس ^(٣) . فإن كانت
كثرة فقط بلا وحدة ، فليست بتحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما تقدم ؛ وهذا
خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ،
أو لا ذات أشخاص بته .

فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً
وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإن لم تكن آحاداً ، ولم تقتص إلى آحاد بته ،
غوى كثرة بلا نهاية .

وإذا فصل عما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل عنه ، فالفصول
حتمائى الكثرة أو لا متناهى الكثرة .

فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لا متناهى الكثرة ، فهو إذن
حتمائى الكثرة لا متناهى الكثرة .

وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان لا متناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناه أعظم
من لا متناه .

وهذا خلف لا يمكن ، كما قد سنا .

فهو إذن ^(٤) أشخاص الكثرة ، آحاد ^(٥) اضطراباً ؛ فالوحدة «وجوده

(١) و(٢) و(٣) ليس أى معدوم أو غير موجود .

(٤) فى الاصل : إذا (٥) فى الاصل آحاداً .

إذن^(١) ، لأن كل شخص واحد ، فهي إذن^(٢) كثرة فقط ، وهي لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن .

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بته ، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ، لأن الحد واحد يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن في الكثرة واحد فلا^(٣) محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد ، وأشخاص الكثرة محدودة ، فهي محدودة ، وهي لا محدودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرة العدد ، لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد^(٤) ، وتفاضل بعضها الكثرة على بعض آحاد .

فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ، وإن كانت كثرة بلا آحاد ، لم تكن محدودة .

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة .

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون آحاداً^(٥) .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم تكن معرفة ؛ لأن المعرفة برسم ،

(١) و(٢) في الاصل إذا .

(٤) في الاصل : الحاد

(٣) في الأصل : ولا

(٥) هكذا في الاصل — ولهذا وجه . ولكن الافضل أن نسميها آحاد .

ورسم^(١) المعروف في نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إن لم تكن بحال واحدة
تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة ، والمعرفة موجودة ، فالحال
الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ،
وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أن يكون شيئاً ،
وإما أن لا يكون شيئاً .

فإن كان شيئاً ، فهو واحد ؛ فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد كنا فرضنا
أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ؛ وهذا
خلف لا يمكن .

وإن لم يكن شيئاً فليس بأثاف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضاً . وقد
فرض أنه كثرة ؛ فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن
لا يكون وحدة .

[ولا بد من الكثرة مع الوحدة في المحسوسات]

وهناك يبين^(٢) أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ، لأنه
لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط ، لأنه إما أن يكون شيئاً ، وإما أن
لا يكون شيئاً .

فإن كان شيئاً فهو واحد ،

وإن لم يكن شيئاً ، فليس هو كثرة ؛

(١) الكلمتان غير متعظتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن
تكون الكلمة الأولى زائدة .

(٢) في الأصل : يبين .

[فهو ليس كثرة ^(١)] وهو كثرة ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة . وكذلك يتبين ^(٢) أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة .

فنقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضد غيره الضد ؛ والغيرية أقل ما يقع في الاثنين ^(٣) والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة .

والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة . وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناءة ^(٤) .

فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمنتهى موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي ^(٥) أيس ليس ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تبأين ، لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرة .

(١) بدا لي أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئاً فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجةين لكونه ليس شيئاً وعلى كل حال فهذا الإصلاح اجتهدى .

(٢) الاصل : تبين (٣) يعني أن الاثنين أقل مما لا بد منه للغيرية .

(٤) في الاصل : المستثناء (٥) في الاصل : وهي .

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛
والنتباين موجود ، فالكثرة موجودة (١) .

وأيضاً قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف
لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال
ولا افتراق ، لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال (٢) ؛
في اثنين . فالاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق (٣) ولا اختلاف
ولا اتفاق (٤) ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد كننا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ،
[فليس يمكن] (٥) أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط (٦) ولا آخر
له ، لأن ذلك لا يكون إلا في ذى أجزاء (٧) ؛
والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛

والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى
أجزاء أكثر من واحد ، فالكثرة موجودة فيه .

وقد كننا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن
لا تكون كثرة .

(١) هذه الكلمة في الاصل مكررة .

(٢) في الاصل على هذا الترتيب ، ولم أغيره . (٣) في الاصل اتفاق .

(٤) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، في الغالب . (٥) زيادة يتطلبها المعنى .

(٦) هكذا ، وهو مفهوم (٧) في الاصل : أحراً .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا^(١) شكل ، لأن الأشكال إما من قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما .

فالتدبير والكبرى لهما مركز وإحاطة ، والمركب من قسي أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها^(٢) زوايا وأطراف ، ففيها كثرة .

فإن كانت الأشكال موجودة ، فلكثرة وجوده ، والشكل موجود ، فالكثرة موجودة .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر -- وهذه كثرة .

ولساكن ساكن في مكان ، وأيضاً بعض أجزائه في بعض ، والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وسفل ، أمام ووراء ، وبين وشمال ،

وللمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتكسر ، ومكان المتكسر [يوجب تنكسنا]^(٣) .

والربو^٤ يوجب رايباً ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاصحالة توجب مستحيلاً ، والسكون يوجب كائناً ، والفساد يوجب فاسداً .

(١) في الاصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما سبقه
(٣) زد ما بين القوسين ظناً أنه قد سقط من ناسخ الاصل ما يشبه ذلك .

ونفى هذه جميعاً بوجوب كثرة، لأن لا كائن لا فاسد لأراب^(١) لا مضحيل
لا مستحيل، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة^(٢).
فإن كان السكون كانت كثرة، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا
حركة، والسكون والحركة موجودان، فالكثرة موجودة.

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فهي أيسر ليس، هذا خلف لا يمكن
فليس يمكن أن لا تكون كثرة.

وهناك يتبين^(٣) أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه
كثرة؛ لأن^(٤) لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركاً ولا ساكناً، وليس يحفظ
شيء من فروع حركة وسكون، من المحسوسة وما يلحق المحسوسة، فليس يمكن
أن يكون شيء واحداً كثرة فيه.

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء^(٥) ولا كل، لأن
الكل جامع الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان، والاثنان كثرة.

فإن لم تكن كثرة لم يكن كل، وإن لم يكن كل لم يكن جزء، لأن الكل
والجزء من المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الآخر،
وأيهما^(٥) بطل بطل بطل لانه الآخر.

فلا كل ولا جزء إذن^(٦) للأشياء، والأشياء كل وجزء فالكل والجزء
أيسر ليس، وهذا خلف لا يمكن.

والجزء أيضاً جزء واحد، فإن كان جزء^(٧) كانت الوحدة، وإن كان
جزء كان كل، فإن لم يكن جزء لم يكن كل، وإن لم يكن جزء ولا كل

(٢) هكذا النص

(٤) في الاصل جزء

(٧) في الاصل : جزء

(١) في الاصل : راب

(٣) في الاصل : تبين

(٥) في الاصل : أو أيهما، وهو جائز

(٦) في الاصل : إذا

فلا شيء ، وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بنة ، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بنة ؛

فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذا (١) لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ، وقد كننا فرضنا أن [ثم] (٢) وحدة ، فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين (٣) أنه لا يمكن أن يكون شيء من الله ذكراً وحدة بلا كثرة ، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل ، كما قدمنا ،

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بنة .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثره فقط بلا وحدة ، ولا يمرى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ،

فواجب إذن (٤) أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة .

وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون - مباينة للكثرة أو مشاركة لها .

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم] (٥) ما كان كثرة ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها .

(١) هكذا في الاصل ، ويجوز أن تكون : فاذا

(٢) زيادة للايضاح - ويمكن الاستغناء عنها ، على اعتبار أن الحرف : أن يشير

إلى الوجود - راجع مما تقدم (٣) في الاصل : تبين

(٤) في الاصل : إذا (٥) زدتها للايضاح

فيبقى إذن^(١) أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة ، أى مشاركة لها
في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها
ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة .

[تمليل اشتراك الكثرة والوحدة في المحسوسات : بالبخت والاتفاق
أم بطله ؟] .

فلإذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق
المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون :
بالبخت ، أى الاتفاق ، بلا هلة ، أو بطله ،

فإن كان بالبخت وقد^(٢) كانت متباينة ، فيلزمها الحالات التي لزممت في
الاتحاد^(٣) ، إذ يجئنا عن وجود كثرة بلا وحدة ،
وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة
إنما هي كثرة الأحاد ، أى جماعة وحدانيات ؛

فع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن
يكون — إذ هما متباينتان^(٤) — وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟
فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع^(٥) إلى ما كانت هلته بالبخت من التباين ، وهي
إنيات ، فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من الخلاف ،

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم انفتت بالبخت ، أعني بغير
هلة ، فيبقى إذن أن يكون اشتراكها بطله منذ بدء كونها .

(١) في الاصل : إذا

(٢) في الاصل : فقد

(٣) هذه الكلمة صعبة القراءة ، وقرأت لها اجتهدية

(٤) نقطتها اجتهدا وكذلك كلمة : هلته ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر

فإذا قد تبين أن اشتراكها بعلّة ، فلا تخلو العلة من أن تكون :
من ذاتها ،

أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بآئنة عنها ،
فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهي بعضها ، فذلك البعض أقدم
من باقيها ،

ولأن العلة قبل المعلوم بالذات ، كما بينا في كتابنا على المباشرة ، فيكون
الشيء الذي هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أهني جميع الأشياء :
إما وحدة فقط ،

وإما كثرة فقط ،

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق في الوحدة فقط ما يلحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنها ،
فيلبغى أن يكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما : بالبحث
أو بعلّة منهما أو من غيرهما ،

فيلحق في البحث ما قدمنا من اختلاف ؛ و [يلحق] ^(١) في اشتراكهما
من ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فيكون
علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية ،

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية ، فليس يمكن أن
يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلّة من ذاتهما .

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف

منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على المباني — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة يجب في المشتركات — كما قدمنا — بعلّة خارجة عن المشتركات . فإن كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية في العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية ٤ .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات ، والعلّة أقدم من المعلول بالذات ، فليس ههنا اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس

وإذ ليس هي معهما في جنس ، فليست معهما^(١) في شبه واحد ، لأن المتشابهة في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحرارة والشكل والشكل وما كان كذلك .

فليست ههنا اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس^(٢) ولا شبه ولا مشاركة ، بل هي ههنا كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً ههنا أولى ، غير مجانسة ولا مشاركة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها .

وهذه العلة لا تخلو^(٣) من أن تكون : واحدة أو كثيرة :

(٢) في جنس — خبر ليست .

(١) في الاصل : معهما

(٣) في الاصل : تخلو .

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة إنما هي جماع أوحاد ،
فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون هة الكثرة والوحدة الوحدة
والكثرة ، فالشيء^(١) إذن هة ذاته ، والهة غير المعلوم ، فالشيء غير ذاته ،
وهذا خلف لا يمكن ، فليس الملة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة وواحدة .
فلم يبق إلا أن تكون الملة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .
فإذن^(٢) اتضح أن الملة الأولى واحدة .

والواحد موجود في الأشياء المعلولة . وقد قدمنا هلى كم نوع يقال الواحد
في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد ينبغي أن نبين بأى نوع توجد
الوحدة في الممولات^(٣) ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ،
فما يتلو هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول

[الواحد بالحقيقة والواحد بالمجاز] .

فلنقل الآن بأى نوع توجد الوحدة في الممولات ؟ وما الواحد بالحق ،
وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟

ولتقدم لذلك ما يجب تقديمه ؛ فنقول :

[المقدار المرسل والمضاف : العظيم والصغير] .

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء
منها على شيء قولاً مرسلأ ، بل بالإضافة ، فإنه إنما يقال : عظيم ، عند ما هو

(١) في الاصل : والشيء
(٢) في الاصل : فإذا
(٣) في الاصل : الممولات ؛ والارجح أنه خطأ .

أصغر منه^(١) ؛ و [يقال]^(٢) : صغير ، هند ما هو أعظم منه ، وكذلك يقال للهنة^(٣) : عظيمة ، إذا أضيفت إلى هنة أصغر منها ، ويقال للجبل : صغير ، إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته ، لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولًا مرسلًا ، فكان العظيم المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو هظيًا^(٤) مرسلًا ، لأنه قد عرض له أن يكون صغيرًا ، إذ آخر أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن^(٥) ليس شيء يمكن أن يكون أعظم^(٦) من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

(١) أى : بالنسبة لما هو أصغر منه (٢) زيادة للإيضاح .
(٣) الهنة الداهية أو الامر العظيم ، جمعها هنوات . أما الهنات فهي خصال السوء ، والغالب أنها جمع هنة ، والهنة أيضاً الشيء والسلعة والأداة .

(٤) فى الاصل : عظيم (٥) فى الاصل : إذا

(٦) فى الاصل : « فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل بالفعل ولا بالقوة » ، وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من الناسخ أو يكون هنا تكرار ، وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فاذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل .. الخ ، والمعنى الذى يريد المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقته فى البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلًا . معنى غير مقيد ، بل هو بالإضافة إلى شيء آخر ، وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو فى الذهن ، شيء لانهاية له هو أساس النسبة والإضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التى تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك إطلاقًا مرسلًا ومن القول بأنه يوجد ، بالقوة

فإذن^(١) قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء ثلثية كميته ؛ وثلثية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإن ثلثية العظيم المرسل موجودة^(٢) بالفعل أو بالقوة ، فإن^(٣) العظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لدى الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، وذو الضعف جزء الضعف .

فإن^(٤) العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ، فإن كان مثله هرص من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ، وكذلك بعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشد إحالة وشناعة ؛

فإن^(٥) لا كل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظيم الذى ظن أنه مرسل أعظم من العظیم المظنون أنه العظیم المرسل ؛
والعظیم المرسل إنما يراد به مالا شيء أعظم منه ؛
فإن^(٦) العظیم المرسل لا عظیم مرسل^(٧) ؛

فإما أن لا يكون عظیم بـسـة ، وإما أن يكون عظیم بالإضافة ، إذ لا يقال

== بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظیم المرسل . وهو يطبق استدلاله على غير العظیم والصغير من الألفاظ المائة (راجع المقدمة التعليلية لهذه الرسالة) .

(١) فى الأصل : فإذا .

(٢) فى الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود .

(٣) و(٤) فى الأصل : فإذا وكذلك فى أول السطر الأول .

(٥) فى الأصل فإذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتمل إما أن نقرأ : فإذا ، وإما أن

نصلح النص هكذا : فإذا « كان » .. الخ (٦) فى الأصل : فإذا

(٧) هذه هى . فيما يبدو لى ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

عظيم إلا مرسل^(١) أو بالإضافة^(٢) .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً فهو لاهو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل بالإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ؛ إذ قد تبين أنه لا يكون شيء لشيء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بته .

وبهذا التدبير^(٣) يتبين أنه لا يكون صغير^(٤) مرسل ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً .

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والتقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصان لها دون غيرها من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ؛ لا قولاً مرسل . وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير .

[القليل والكثير] .

(١) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوي

(٢) هذا الكلام من قوله : فأما ألا يكون عظيم بته .. إلى قوله بالإضافة ، في هذا الموضع ، كلام محير ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فأما أن لا يكون عظيم .. الخ » ، خطأً نحويًا صحته : فأما أن لا يكون عظيمًا بته ، وإما أن يكون عظيمًا بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التأدي إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيمًا مرسل ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسل أو بالإضافة » تفريماً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعية . ولكنني لم أصلح النص بحسب ما تصورت أنه خطأ فيه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تفريماً عما قبله ، ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئاً سقط من النص .

(٣) يعني على هذا النحو من الاستدلال

(٤) في الأصل : صغيراً ، وما بعدها حال .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة .

وقد يمرض للكثير ما يمرض للعظيم والصغير والعاويل والقصير ، وإن أنه لا يقال قولاً مرسلًا [بل]^(١) بالإضافة ، وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن للتدبير واحد .

فأما القليل فقد يظن أنه يقال مرسلًا ، وذلك أنه يظن أنه إن كان أول العدد اثنين ، وكل عدد غير الإثنين أكبر من الإثنين ، فإن الإثنين أقل الأعداد ، فالإثنان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بته ، إذ لا عدد أقل منه .

وإن كان الواحد عددًا ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل .

[الواحد ليس عددًا] .

وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عدد نظن^(٢) أنه ياحتجنا من ذلك شناعة قبيحة جداً ، لأنه إن كان الواحد عددًا ، فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة للكمية تلحقه وتلزمه ، أهني أنه مساو ولا مساو^(٣) .

فإن كان الواحد أوحاد ، بعضها مساوية له وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ، فالواحد الأكبر [له]^(٤) بعض ، فهو منقسم .

(١) زدتها لضرورة المعنى (٢) هكذا الأصل ، دون نقط . ويظهر أنه يوجد هنا خطأ من الناسخ أو أنه سقط شيء من النص . وذلك أنه بحسب كلام الكندي لا محل للظن .

(٣) في الأصل : مساوى ولا مساوى — وهو خطأ نحوى .

(٤) زيادة لا بد منها ، وإلا يجب أن يكون الكلام : فالواحد الأكبر بعض .

والواحد لا ينقسم ، فانهقسامه أليس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس
الواحد إذن همدأ .

[العدد لا هيولى له] .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى المنصر الذى
يؤحد بالواحد ، فصار واحداً ، فإن ذلك ^(١) موجود لا واحداً ، والمؤلف من
ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة
بالحسنة التى هى عدد لا هيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس ، فلا تذهبن من
قولنا : واحد ، إلى الموحده ^(٢) بالواحد ، بل إلى الوحدة حينها ، فالوحدة
لا تنقسم بنة .

فإن كان الواحد همدأ وليس بكمية ، وبقى الأعداد — أعنى الإثنين
وما فوقه — كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ،
فإن ^(٣) الواحد وبقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ،
فإن ، الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ، إذ ليس يقال
الأعداد [إلا] ^(٤) بالإضافة إلى شيء واحد ، فالطبيات إلى الطب والميراثات
إلى البره ^(٥) .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الفطن صادفاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان
همدأ ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساو ، فيكون الواحد آحاد ،
بعضها مساو له ، وبعضها أكثر وأقل ، لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) الإشارة هنا إلى المنصر . والمقصود بالمنصر هو الهيولى ، كما سبلى

(٢) الكلمة غير مشكولة .

(٣) فى الأصل : إذا ، وكذلك فى مواضع أخرى كثيرة ، لضرورة للإشارة إليها .

(٤) زيادة للايضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .

(٥) فى الأصل : والميراثات إلى البره .

يلزم كل عدد، أفعى أن يكون له سعى مساو^(١) له وسعى أقل منه وسعى أكثر منه ، فسكون ثلاثة ثلاثات^(٢) ، بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ، وكذلك يجب فى كل عدد ؟

فإن كان هذا لا يجب فى الأعداد ، الذى لا شك فيها ، فليس يجب فى الواحدانية . وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو ، أن لكل عدد هداً مثله وهدداً لا مثله ، أى أكبر منه وأقل منه ، فالأثنان إذن لا عدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإعما له أكبر منه .

وإن كان يجب أن يكون الاثنان هداً ، إذ له مساو ، هو اثنان آخران ، ولا مساو ، هو أكثر منه ، فإيه يجب أن يكون الواحد هداً ، إذ له مساو ، وهو واحد آخر ، ولا مساو ، هو أكبر منه ، أفعى اثنين وما فوق ذلك ، فإن الواحد كمية ، فالواحد وباقى الأعداد تحت الكمية ، فإذا ليس الواحد هداً باشتباه الأيس^(٣) ، فإذا هو بالطبع .

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون هداً ولا هداً^(٤) ، فإن كان هداً ، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً .

فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متائلى^(٥) الواحدانيت . والواحد لا ينقسم فهو لا ينقسم : وهو منقسم ، هذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد وهو آحاد . والواحد واحد فقط لا آحاد ، فهو آحاد لا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

(١) فى الأصل : مساوياً (٢) فى الأصل : للثلاثة ثلاثات

(٣) هكذا فى الأصل ، والأيس الوجود ولعلها بالاملا ، كما فى العبارة المتقدمة :

(٤) فى الأصل : لا عدد

(٥) فى الأصل : متائلى دون نقط . وقد صحت بها بحسب ما يلى .

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد ، والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلتي الوجدانيات ، فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد لا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن ،

فإذن ، ليس الواحد عدداً

ولكن هذا الحد الذى حدّ به العدد للفرد يظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبين أن الواحد ليس بعدد ، وإلا فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يعد العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلتي الوجدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما]^(١) يوجب أنه منقسم اضطراراً ؟

فإذن لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن : إن ركن الشيء الذى يبقى منه شيء ، أهى الذى ركب منه الشيء ، ليس هو الشيء — كالحروف الصوتية التى ركب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان ، والحرف صوت طباهى لا مؤلف . فإن كان العدد للقر به^(٢) عند السكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ، فليس بعدد ، وليس للواحد ركن ركب منه لما ركب من الواحد أيضاً ، فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل الذى يقر^(٣) بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين^(٤) ركن الثلاثة ، إذنى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيظن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركن الثلاثة — أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين .

(١) زدتها للايضاح (٢) و(٣) غير مشكولتين فى الأصل

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو معطوف على الواحد .

وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركب] ^(١) . فإن ظن أنه ركن الثلاثة ^(٢) ، فله ركن ، هو الواحد . والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط .

والاثنان مركب مركب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط ، هو ركنه — أهني ببسيط لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يظن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجواهر للمركب ، أهني الجسم الذي هو مركب من جوهرين بسيطين ، أهني المنصر والصورة ، لما ^(٣) قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما المنصر والصورة ، [و] ^(٤) مركب منهما ، هو المنصر للصورة ، أهني الجسم ، فيظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه العدد للقر به ، ومنه العدد للقر به ^(٥) . المركب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التثنييل عكس [عكس ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي المنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [من] ^(٦) جواهر ، المنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباهه جسم ، أهني مركباً من عنصر وأبعاد ، التي هي صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، والبعده الذي هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان للمركب منهما جسماً .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد للقر به ، همدأ ؛

(١) زدتها ، لأنها ستطقت من الأصل ، فيما أعتقد .

(٢) في الأصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها (٣) في الأصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ

(٤) زدتها ؛ لرويتها للسياق (٥) هكذا الأصل ، والأغلب أن فيه تكراراً .

(٦) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، الخ

بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ وبحق أن الأشياء التي تركيب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن تقطعها أساميها وحدودها ، كالحق في الأحياء والجواهر في الجواهر ، أهني أسمائها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد ، بنة .

[الاثنان أول العدد]

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد للقول على العدد إذن ، هو محيط بالعدد ، أهني أنه هظم الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتآليف الوجدانيات .

فإن ، الاثنان أول العدد ، والاثنتان إذ قيل ^(١) بطباهه ، ولم يتوهم غيره ، لم يكن بطباهه قليلا ، فإذا ^(٢) إنما تلحقه القلة ، إذا أضيف إلى ما هو أكثر منه ، فإذا إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ، فإذا ^(٣) إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد ، فأما إذا تقوم طبعه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدين ، والمركب ذو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ، والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباهه .

[إضافة مقدار الشيء تكون إلى آخر من جاسه] .

فإذا كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ،

(١) في الأصل : إذا أقول ، وفوق الحق ، لام ألف ، قد ضرب عليها . ولعل المقصود أنه إذا تصورناه بذاته (٢) و(٣) في الأصل : فإذا

لا يقال واحد منهما مرسلاً ، [بل] ^(١) بالإضافة ، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ، كالعظم ، فإنه إن كان جسماً فإنه إنما يضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فإنه لا يقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ؛

فكذلك كل واحد من باقي الأقسام لا يقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه ، قولاً صادقاً ،

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد أو قول ، بل من خط ؛ ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد أو قول ، بل من مكان ؛ ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد ، أو قول ، بل من زمان ؛ ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ، ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأقسام ، بل من قول .

وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسم أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول .

وإن ظن أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإن ذلك ظن كاذب ؛ لأنه إن ظن أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فإنه طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحد خط ، فإذا ذهب من أن جرمًا أطول وأقصر ،

(١) زدتها لفرضها المعنى .

أو سطحاً^(١) أو خطاً أو مكاناً^(٢) ، إلى أن خط^(٣) هذا أطول من خط هذا ، فإن هذه جماعات من السكبة المتصلة .

[عنصر الزمان في السكم] .

والزمان أيضاً من السكبة المتصلة ، فلأنه لا خط الزمان يظهر ظهوراً تاماً ، فإنه^(٤) لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يُقال الطول والقصر لما^(٥) يقال له الطول والأقصر إلا لما كان^(٦) في جنس واحد ، أى في جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ، فأما هدد أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بداته ، بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ، فإنه يقال : عدد طويل — أى في زمان طويل ، وكذلك يقال : قول طويل — أى في زمان طويل ، لا^(٧) أن القول والعدد يحتمل كل واحد منهما اسم الطول واسم القصر بداته .

وكذلك السكبر والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد ، أى فيما يقال عليه العدد والقول ، فإنه لا يقال قولاً صادقاً : قول أكثر أو أقل من عدد ، ولا هدد أكثر أو أقل من قول ؛ بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقول أكثر أو أقل من قول .

فإن قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) في الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ، ولكن يجب تصحيحها ، لأنها في الغلب الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الخط البعد ، وكذلك فيما يلى :

(٤) في الأصل : أنه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) في الأصل : لسان .

(٧) في الأصل : إلا .

مجانسه ، وإن كان له جلس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فإذا لا جنس
لواحد الحق بته .

وقد قد منا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له ^(١) ؛ فإذا
الواحد الحق أزلى ^(٢) ؛ ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال :
واحد ؛ بالإضافة إلى غيره ، فإذا ^(٣) هو الذى لا هوى له ينقسم بها ،
ولا صورة مؤلفة من جنس وأنواع ؛ فإن الذى هو كذلك يتكثر بما
ألف منه . ولا هو كمية بته ، ولا له كمية ، لأن الذى هو كذلك أيضاً
ينقسم ؛ لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص
منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل
واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة
والعرضى العام والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال على كل واحد
من هذه ^(٤) ، فإذا ^(٥) الواحد الحق ليس هو واحداً ^(٦) من هذه .

[الحركة بكل أنواعها متكثرة ، فالواحد الحق ليس حركة .

والحركة فيما هو من هذه ، أمضى الجسم الذى [هو] هوى مصورة ، إذ
الحركة إنما هى قلة من مكان إلى مكان ، أو دهر أو نقص ، أو كون أو فساد ،
أو استحالة ؛

والحركة متكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ، فالوجود فى أقسام
منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ، فالحركة المكانية متكثرة ؛
وكذلك للربوبية والنقصية متكثرة ؛ فإن حركة نهايات الرأى للناتى

(١) راجع ما تقدم من

(٢) يمكن قراءتها : أولى

(٣) فى الأصل : فإذا

(٤) فى الأصل : بعده ، دون نقط

(٥) فى الأصل : فإذا

(٦) نحو الأصل : واحد ، وهو غير صحيح .

منقسمة لوجودها في أقسام المكان الذي ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم في نهاية الربو ، وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية النقص ؛

وكذلك للكون والفساد ، فإن من بدو ^(١) الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلي] الزمان الذي فيه الكون والفساد ؛

فحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد ^(٢) والاستحالة إلى العام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهي أئنفاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تقال على الشكل المطلق ، وجزؤها ^(٣) واحدة ، إذ الواحد يقال على الجزء ^(٤) المطلق ،

فإن ، إذ للكثرة موجودة في الحركة ، فالواحد الحق لا حركة .

[الواحد الحق ليس نفساً] .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إما أن يكون موجوداً في حينه أو في فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة في النفس ؛ أهمى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ؛ ومن أخلاق لازمة للنفس شق وآلام كالغضب والفرق ^(٥) والفرج والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر متكثرة ومتوحدة ، إذ لكل كثرة .

(١) هكذا في الاصل ، وقد احتفظت بها/غير خفية المعنى ، والمقصود : بدء .

(٢) في الاصل : شديد ؛ وهي غير ظاهرة المعنى في السياق

(٣) في الاصل : وخرها (٤) في الاصل : الجرم .

(٥) الفرق بفتح الراء الجزع والخوف الشديد .

كل وجزء ، إذ هي معدودة ؛ وهذه أهراس النفس ، فهي متكررة أيضاً
ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس .
[الواحد الحق ليس عقلاً] .

ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبيل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع
الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها ^(١) ، والأشخاص محسوسة ، أهى
بالأشخاص جزئيات ^(٢) الأشياء التي لا تعلى الأشياء ^(٣) أساميها ولا حدودها ،
فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ؛ والنفس هائلة بالفعل عند اتحاد الأنواع
بها ، وقبل اتحادها بها كانت هائلة بالقوة ؛

وكل شيء هو شيء بالقوة فيما يخرج إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك
المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج النفس التي هي هائلة بالقوة
إلى أن صارت هائلة بالفعل ، أهى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أهى
كلياتها ، هي الكليات أهيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس هائلة ،
أى لها عقل ما ، أى بها كليات الأشياء ؛

فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي
عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي
أخرج النفس من القوة إلى الفعل ^(٤) ؛ والكليات متكررة ، كما قدمنا ،
فالعقل متكرر ^(٥) .

وقد يظن أنه أول متكرر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كل كما قدمنا ،

(١) في الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون التعبير راجعاً إلى أنواع ؛
ولأن هذا ينطبق مع ما نجده في رسالة العقل للكندي .

(٢) في الأصل جزويات (٢) في الأصل . شيا

(٤) إن كلام الكندي هنا عن العقل يتفق مع ما نجده في رسالته في العقل

(٥) لعل قوله : العقل متكرر ، يوضح تعريفه للعقل في رسالة الحدود .

هَؤُلَاءِ الْوَاحِدَةُ تَقَالُ عَلَى الْكُلِّ ، وَالْوَاحِدَةُ بِحَقِّ لَا هَقْلُ ؛

[الْوَاحِدُ الْحَقُّ لَيْسَ أَسْمَاءً مُتَرَادِفَةً] .

وَإِذَا فِي أَلْفَاظِنَا الْأَسْمَاءِ الْمُرَادِفَةِ كَالشَّفْرَةِ وَالْمَدِيَةِ الْمُرَادِفَةِ [عَلَى] حَدِيدَةٍ الْقَدِيحِ ، فَقَدْ يُقَالُ : وَاحِدٌ ، لِلْمُرَادِفَةِ ، وَإِنَّهُ يُقَالُ الْمَدِيَةُ وَالشَّفْرَةُ وَاحِدٌ ؛ وَهَذَا الْوَاحِدُ مُتَكَثِّرٌ أَيْضًا ، لِأَنَّهُ هُنْصَرُهُ وَمَا يُقَالُ بِهِ هُنْصَرُهُ مُتَكَثِّرٌ ؛ فَإِنَّ حَدِيدَةَ الْقَدِيحِ الَّتِي هِيَ هُنْصَرُ الْمُرَادِفَةِ ، الَّتِي هِيَ الْمَدِيَةُ وَالشَّفْرَةُ وَالسَّكِينُ ، مُنْجَزَّةٌ مُتَكَثِّرَةٌ ؛

وَأَيْضًا الْأَسْمَاءُ الْمُقُولَةُ عَلَيْهَا مُتَكَثِّرَةٌ ؛ فَالْوَاحِدُ الْحَقُّ لَا أَسْمَاءً مُتَرَادِفَةً .

[الْوَاحِدُ الْحَقُّ لَيْسَ مِنَ الْمُشْتَبِهَاتِ بِالْأَسْمِ] .

وَأَيْضًا إِذَا فِي أَلْفَاظِنَا الْمُشْتَبِهَةِ بِالْأَسْمِ ، كَالسَّبْعِ الْمُسَمَّى كَلْبًا وَالْكُوكَبِ الْمُسَمَّى كَلْبًا ، فَإِنَّهُ يُقَالُ لِكُلِّ وَاحِدٍ بِالْأَسْمِ ، أَيْ : كَلْبٌ . وَهُنْصَرُ هَذَا الْكَلْبِ مُتَكَثِّرٌ ، أَهْنَى السَّبْعِ وَالْكُوكَبِ .

وَهَذِهِ الْمُشْتَبِهَةُ بِالْأَسْمِ لَيْسَ مِنْهَا شَيْءٌ هَلَةٌ لَشَيْءٍ ، لِأَنَّ الْكُوكَبَ لَيْسَ هَلَةً السَّبْعِ ، وَلَا السَّبْعَ هَلَةً الْكُوكَبِ .

وَقَدْ تَوَجَّهَ مُتَشَابِهَةٌ بِالْأَسْمِ بَعْضُهَا هَلَةٌ لِبَعْضٍ كَالْمَحْطُوطِ ، وَالْمَلْفُوظِ ، وَالْمَفْكَرِ غِيهِ ، وَالْمَعِينِ الْقَائِمَةُ ^(١) ؛ فَإِنَّ الْخَطَّ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ مِنْبِيءٌ هُنَّ الْفُظُ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ ، وَالْفُظُ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ مِنْبِيءٌ هُنَّ الْمَفْكَرُ فِيهِ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ ، وَالْمَفْكَرُ فِيهِ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ مِنْبِيءٌ هُنَّ الْمَعِينِ الَّذِي هُوَ جَوْهَرٌ ؛ وَقَدْ يُقَالُ لَهُنَّ جَمِيعًا : وَاحِدٌ ^(٢) . أَهْنَى الْمَعِينِ فِي ذَاتِهَا ، وَفِي الْفَرَكَةِ ^(٣) ، وَفِي الْفُظِ ، وَفِي الْخَطِّ ؛ وَالْمَعِينِ فِي ذَاتِهَا هَلَةٌ الْمَعِينِ فِي الْفِكْرِ ، وَالْمَعِينِ فِي الْفِكْرِ هَلَةٌ الْمَعِينِ

(١) يُقْصَدُ الْذَاتُ الْمُتَعَيِّنَةُ خَارِجَ الذَّهْنِ .

(٢) فِي الْأَمَلِ : وَاحِدًا .

(٣) بِمَعْنَى الْفِكْرِ أَوْ فِي الذَّهْنِ .

في اللفظ ، والعين في اللفظ علة العين في الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس
للواحد الحق واحداً^(١) بنوع اشتباه الاسم .
[الواحد الحق ليس عنصراً] .

وإذ قد يقال : واحد ، لتي عنصراً واحداً ، إلا أنها تتغير بنوعية ما
إما فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغير ، كالباب والسرير التي
عنصرها واحد ، أهى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل^(٢) ،
فإنه يقال : الباب والسرير واحد بالعنصر . وهذه أيضا كثير من جهة عنصراً
[إذ] أن عنصراً^(٣) متكرر ، متجزى ، ومن جهة مثلاً ، وأيضاً اللاتي هي
واحدة بالعنصر الأول أهى بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو
موجود لمثل كثيرة .

وأيضاً قد يقال : واحد بالعنصر ، للأشياء التي تقال على شيء ، فيلحقها
شيء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فساد
الفاسد كون لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل
وقد يتكرر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل .

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أهى الواحد بالعنصر ، للأشياء
التي تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر ، كالربو المقول على الرابي ، فإنه يلحقه
الضمير ، فإن الذي له ربو له ضمير بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابي الضامر ، أى
أن الرابي هو الضامر . وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة

(١) في الأصل : واحداً (٢) لعله يقصد مختلفة في الصورة ، والكلمة غير متقوطة

(٣) يظهر أن في هذه العبارة التي بصحتها بحسب إشارة في هامش الأصل ، تكراراً ،
والمنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

من جهة المثل ، أهى الربو والضمير فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصرية ،
فليس يقال : واحد^(١) ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ،

[أنواع من إطلاق لفظ الواحد]

وقد يقال الواحد الذى^(٢) لا ينقسم ، كما قدمنا ، والذى لا ينقسم إما لا ينقسم
بالفعل ، وإما بالقوة .

أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس ، أهى
أنه عسر الانقسام ، وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكسر
أو كالى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس
[ثم] آلة تقسمة ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عظم ما ، إذ لحقد العنصر فهو متكسر

ويقال : لا ينقسم بالفعل أيضاً ، وإن فصل تفصيلاً دائماً لم يخرج عن طباعه
إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسميه ، كجميع الأعظام
المتصلة ، أهى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم
جرم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان
ومفصول الزمان زمان ، فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوهها
وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولاً دائماً إلى نوعه .

وأيضاً فإن الجرم يتكثر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه
ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايته .

وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد الممكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى آتات^(٣) الزمان الحادثة لنهاياته ،
كحد الملامات لنهايات الخط .

(١) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد .

(٢) فى الأصل : للواحد الذى (٣) فى الأصل : كجميع .

كذلك كل مشبه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصول منه محتمل حدة ^(١) واسمه ، وهذا أيضا يتكرر ، لأنه ينقسم ^(٢) ، أى : كل قابل [للانقسام] قبولاً دائماً ^(٣) .

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، لذى إن قسم بطلت ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد ، كالفرس الواحد ، كالأند وذى العقار ، وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذى مثال أو عرضى كذلك أو نوع أو جنسى أو فصل أو خاصة أو عرض هام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو . وهو متكرر بما ركب منه وبالفصل دائماً أيضا ، وهذه جميعاً من المقول : واحد ^(٤) لاتصاله أيضا :

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس متصلاً . وما كان كذلك فإنه يقال هلى نوعين :

أحدهما ، لأنه ليس متصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ، فإنه ليس شيئاً متصلاً ^(٥) ، أعنى أن له أبعاداً ونهايات ، فهو شئ متصل ، بل هو لا ينقسم ولا منفصل ، وهذا متكرر أيضا من جهة موضوعاته التى نمدتها ^(٦) وهذا هو الواحد العددي ، مكىال كل [الأشياء] .

والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمنصبة ، ولا وضع للعمل التى بها الواحد العددي لا ينقسم ^(٧) ، وهو مكىال للألفاظ فقط ؛

(١) فى الأصل حدا . (٢) فى الأصل : لا ينقسم - وهذا لا يتفق مع سباق المعنى .

(٣) فى الأصل ، كل قابلاً قبولاً دائماً - وقد صححت العبارة . ويجوز أيضاً أن يكون

تصحيحها : أى كل ما كان قابلاً للتقسمة .. الخ

(٤) فى الأصل : واحد (٥) فى الأصل : شئ ، متصل

(٦) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

(٧) النس هنا مضطرب ، ويظهر أنه سقط منه شئ .

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ومثل غيره .

وأيضاً وهو مشترك ، وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين :

أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التي هي نهايته ، فإنه لا جزء لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ، وهي متكررة بمحالاتها ، أهني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي ^(١) هي مشتركة لهما .

ويقال واحد ، أيضاً الذي لا ينقسم من جهة الكلية ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء بطل الرطل ، فلم يك كلا لرطل واحد ؛ ولذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ؛ بل كل كامل ؛ وما كان كذلك فهو متكرر بنفسه أيضاً ، وآخر ^(٢) بأن يكون الذي لا ينقسم أشد التي يقال : واحد ، استحقاقاً للوحدة من باقي أنواع الواحد وأشدّها توحداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقلل إما بالذات ، وإما بالعرض ؛ أما العرض فكنوع القول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أهراض كثيرة ، كقوانا : السكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ؛ أو : الإنسان والسكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأما بالذات فبما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهي جميعاً ما ^(٣) جوهرها واحد وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال

(١) هكذا في الأصل . وربما يكون قد سقط شيء من النص ، لأن آخر الكلام يشير إلى « الآن » الذي هو نهاية الماضي وبداية الآتي . هذا إلى أنه لا ذكر للنوع الثاني .
(٢) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وليس على الألف شيء . فهل هي : وأخرى .
الفالب أن النص قد سقط منه شيء .

(٣) يجوز أن تكون كلمة مازائدة ، خطأ أو تكون اسم موصول ، أي التي

وهو من حيز المنصر؛ وإما بالصورة، وهو من حيز النوع؛ وإما بالاسم، وهو من حيزها جميعاً؛ وإما بالجنس، وهو من حيز الأول؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالمنصر أو بالرباط، وهو الذي يقال له : واحد بالعدد، أو بالشكل؛ والواحد بالصورة هي (١) والتي حدها واحد؛ والواحد بالجنس (٢) هي التي حد محمولها واحد؛ والتي بالاسم، أهني بهامهي بالمساواة، واحد؛ والواحد بالمساواة هي التي نسبتها (٣) واحد، كالأشياء الطيبة المنسوبة جميعاً إلى الطيب .

وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا، أهني الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة ثم الواحد بالجنس، ثم الواحد بالمساواة، يتبع أو آخرها أو أمثلها ولا يتبع أو أمثلها أو آخرها، أهني أن ما كان واحداً بالعدد، فهو واحد بالصورة؛ وما كان واحد بالصورة فهو واحد بالجنس، وما كان واحد بالجنس فهو واحد بالنسبة؛ وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس، ولا ما كان واحد بالجنس فهو واحد بالصورة، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

فبين أن مقابل الوحدة ^{فالتثنية} الكثرة لا تقال بكل نوع من هذه، فيقال : كثير (٤)، إما لأنه لا متصل، فهي منفصلة، ولأن منصرها ينقسم للصور، أو صورها للجنس، أو إلى ما ينسب إليه .

وبين أن الهوية تقال على كل ما علمته الواحد؛ فالهوية تقال لما تعدد (٥) أنواع الواحد .

(١) هكذا العبارة في الأصل؛ ولعله يقصد الأشياء التي حدها واحد .
(٢) في الأصل : بالجنس (٣) الكلمة غير منقوطة في الأصل، ولعلها : نسبتها م .
(٤) في الأصل : كثيراً (٥) الكلمة غير منقوطة في الأصل .

[الواحد الحق فوق كل المفومات]

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المقولات (١) ، ولا [هو]
هنصر ، ولا جلس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض
عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا
بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير
ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير (٢) ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه
أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق شيئاً منها .
وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أهني ما يقال عليه ، فاقال عليه
أشد تكثرأ .

فالواحد الحق إذن ، لا [ه] (٣) ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ،
ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المقولات (٤) ، ولا
ذو جلس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ،
ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نقي أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو إذن
وحدة فقط محض ، أهني لاشيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فتكثر ؛
فإذن (٥) الوحدة ، إذ هي عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق
كما قدمنا .

والواحد الحق هو الواحد بالقات الذى لا ينسكثر بنة بجهة من الجهات ،

- (١) فى الأصل أن : المقنوت ؛ وربما كان الصواب : المقولات .
(٢) إن عارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هي منسجمة مع الكلام ،
فلعلها زائدة أو لعل النص ناقص .
(٣) فى الأصل هنا علامة — ، ربما لاجل تصحيح .
(٤) فى الأصل : المقنولات ، وربما كان الصواب : المقولات (٥) فى الأصل : فإذا

ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو]

زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ، ولا عرض^(١) ، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكثير بنة ؛

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيها هو فيه بالعرض ، فكل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ماذلك^(٢) الشيء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأول علة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء . فله الوحدة في الموحدات هو الواحد الحق لأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المخلوقات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أهى أنه لا يتكثر^(٣) من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أهى مرسل واحد^(٤) لا يتكثر بنة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من ، مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت^(٥) الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بنة .

(١) في الاصل : ولا للجوهر ولا للعرض .

(٢) هكذا في الاصل : والمعنى الاجالى في كل هذا النص ظاهر ، على ما فيه من اضطراب

وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين متضمنين رغبة في الايضاح .

(٣) في الاصل : لا يتكثر (٤) في الاصل : مرسل واحد

(٥) في الاصل : ولا كانت — وليس لها وجه .

فإذن (١) تهوى (٢) كل كبير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة فلا (٣) .
هوية للكثير بنة .

فإذن كل متهوى (٤) إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن .

فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس
وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها .

فإذن هلة التهوى [هي] من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد ،
بل هو بداته واحد .

والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى
تهوية عن هلة ، فالذي يهوى مبدع .

وإذ كانت هلة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد
الحق الأول .

والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أهي المحرك مبدأ الحركة ، أهي المحرك (٥) ،
هي الفاعل .

فالواحد الحق الأول ، إذ هو هلة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال —
فهو للبديع جميع المتهويات .

فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ، فبالوحدة

(١) في الاصل : فاذا .

(٢) هكذا رسم الكلمة في الاصل — وهي غير منقوطة ، وقد شكلتها ونقطتها اجتهداً

(٣) في الاصل : ولا .

(٤) في الاصل : متهوى ، ويحسن أن تكون : تهو

(٥) لعل في هذا النص تكراراً .

قوام الكل ، لو فارت الوحدة باد^(١) ودثرت ، مع الفراق ممّا ،
بلا زمان .

فالواحد الحق ، إذن ، هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو
شيء من إمساكه وقوته إلا باد^(٢) ودثر .

فإذا قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق
المفيد المبدع ، القوى المسك ، وما الواحدات بالجواز ، أهى بإفادة الواحد
الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدّين ، فلنكمل هذا الفن ولننلوه بما
يتلو^(٣) ذلك تلوّاً طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة
والجود^(٤) الفائض .

تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .



هنا ينتهى هذا الكتاب القيم من كتب الكندى ، ومن أصف أنه
ليس له فى المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشهد إليها المؤلف ؛ وهو هل
كل حال يقول فى كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها فى كتاب
الفلسفة الأولى .

(١) فى الاصل : فارت ودثرت فار ودثر ، لكن دون تقط . وقد يكون للكلام معنى
إذا فهمنا فار بمعنى اختفى من الوجود - غير أن هذا غير مألوف ، ولذلك فضلت تصحيح
كلمة فار بكلمة باد ، لأنها ترد فى ممرض الكلام عن فناء الاشياء المعولة ؛ وربما
يكون الصواب : عدم ودثر ، أو غير ودثر ، والمعنى واضح على كل حال .
(٢) فى الاصل : الجواد ،

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسّان

٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأمر أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهي تذكر دون مبدأ في ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة في التصنيف. وقد يكون فيها تكرار أو غرض ، مرجعه في أغلب الظن إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد من ترجم للكندي وأحصى مصنفاته^(١) ؛ ولكن الاختلاف للشاهد في رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، ههنا مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من النسخ الأولى التي اعتمد عليها المؤرخون ، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، لعله الذي نجده عند ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠) ، وهو : « مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندي — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين في أسمائها — وهذا هو الواقع في إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغاب الظن أنها

(١) أخبرني المرحوم الأستاذ محمد بن ناوي الطنجي في استانبول ، في صيف عام ١٩٦٩ أن لهذه الرسالة نسخة في مكتبة بمدينة بروكس ، لكن لم يتمكن من الحصول عليها .
٨ — رسائل الكندي

أضيفت استيفاء المجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهد في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها من رسائل لم يشتمل عليها المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول صحة الرسالة للكندي . غير أنه لا ريب في أن ما فيها له ، بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات وبين التعريفات المذكورة ، في مناصباتها المختلفة وبحسب الحاجة إليها ، في بقية الرسائل ، وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدي بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندي عد إلى رسائله فانتقى منها التعريفات وجمعها ، وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الكتاب الذي يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذي تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما تحويه هذه الرسالة التي تقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدل عنوانها بحسب نظرتة لوضوحها ، أما أن ما تحويه للكندي فهذا مالا شك فيه .

وفمن كنا قد اهتمدنا في نشرتنا لهذه الرسالة وغيرها على مخطوط استانبول — أيا صوفيا ٤٨٣٣ .

وفي مخطوط رقم Add. 7473 بالمتحف البريطاني — وهو يشتمل على رسائل كثيرة لغوية وفلسفية ، من بينها رسالة الكندي « في ملك العرب وكميته » (ورقة ١٧٦ — ١٧٨ و) — نجد على الورقة ١٧٨ و — عدداً من التعريفات التي يطابق الكثير منها ، من حيث النص ، تعريفات الكندي في رسالته بحسب مخطوطنا ، لكنها ليست بحسب ترتيبها في مخطوطنا . ومن بينها تعريفات أخرى ، أغلب الظن أنها ليست للكندي ، لأنها بعيدة عن طريقة تفسيره التي نعرفها ، ولأنها تدمع شيء من الاختلاف ضمن تعريفات

مذكورة في رسائل اخوان الصفاء^(١) وتلأم تفهيمهم وتصورهم للأشياء ،
وكما تقريرا تعريفات لأمر أخروية ، مثل : الدنيا ، الآخرة ، الموت ، المعاد ،
القيامة ، البعث ، الحشر ، الحساب ، الثواب ، العقاب الجنة ... الخ
مهما يكن من شيء فإن إلحاق هذه التعريفات برسالة الكندي
« في ملك العرب وكميته » يدل دلالة ما هلى نسبتها إلى الكندي ، وخصوصا
أن الناسخ يقول إنه وجد هذه التعريفات هلى نسخة الأصل الذى نقل
هنة ، فنقلها .

والمهم أن هذه التعريفات التى اشتملت هليها ورقة المتحف البريطانى قد
ساعدتنا مساعدة يسيرة هلى تصحيح بعض الألفاظ أو استكمالها ، كما يلاحظ
القارىء فى نشرتنا لهذه الرسالة من جديد .

ونحن سنرمز لورقة المتحف البريطانى بحروف م م ب ، وما بين المصلحين
زيادة بحسبها .

وقد تناول الأستاذ S. M. Stern ، من أساتذة أكسفورد ، هذه الورقة
بالدراسة فى بحث له بعنوان :

Notes on Al - Kindi's Treatise on Definitions, JRAS, 1959,
P. 32 - 43.

وهو كأنه يحس بأن تلك التعريفات الزائدة ليست للكندى ، لأن
تتردد فى رسالة التعريفات من رسائل اخوان الصفاء (الرسالة رقم ٤١ ،
بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٣٧٠ - ٣٧١) .

ويذكر الأستاذ Stern فى هذه الدراسة أن الفيلسوف اليهودى إصحاق
الإسرائيلى ، الذى نبغ فى النصف الأول من القرن الماشر الميلادى وأخذ
بالأفلاطونية الحديثة ، مدين للكندى كثيرا فى فلسفته بوجه عام وأنه

قد انتفع في كتاب له في التعريفات برسالة الكندي التي أمامنا .
وهذا ما يفصله الأستاذ Stern في تعليق له على كتاب اسحاق ، ظهر في
كتاب ألفه مع زميل آخر :

A. Altmann and S. M. Stern : Isaac Israeli p. 3 ff:

ولا شك أن فلسفة الكندي ومؤلفاته كان لها تأثيرها في القرون التالية
في مشرق العالم الإسلامي وفي مغربه ، فضلاً عن تأثيره الكبير في الفكر
الأوروبي في العصور الوسطى

وطبيعي أن كل من جاء بعد الكندي من العلماء قد عرف مؤلفاته
وانتفع بها ، وإن كانت رسائل التعريفات صارت أقرب إلى الشرح ، كما في
رسالة الحدود لابن سينا (ظهرت منذ زمان طويل ضمن مجموعة « تسع
رسائل في الحكمة والطبيعات — القسطنطينية ») .

ولا نجب إذا رأينا التوحيدي ينتفع بتعريفات الكندي فيما جده من
تعريفات ذكرها في المقابسات (المقابلة ٩١) وأنه يذكر في كتاب « الإمتاع
والمؤانسة » (ج ٣ ص ١٣٣ — ١٣٤) رأى الكندي فيما يسميه « حركة
الإبداع » ، أي الحركة التي تظهر بها الموجودات ، وأن ابن هبدر به يذكر
في كتابه « العقد الفريد » (ج ٤ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ —
١٩٤٠ م — تحقيق محمد سعيد الأريان) نصاً شيقاً للكندي في القضاء والقدر ،
أخذه من كتاب مفقود للكندي في التوحيد ، وأن ابن حزم القرطبي ، في
بعض الكتابات التي تنسب إليه يرد على الكندي في بعض ما كتب (راجع
لابن حزم كتاب الرد على ابن النفريلة اليهودي ورسائل أخرى ، تحقيق
إحسان عباس ، القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م ، ص ١٨٩ فما بعدها) .

وسنمرض لكل هذا بالتفصيل في كتاب لنا عن الكندي وفلسفته ،
نرجو أن يصدره قريباً بعون الله تعالى .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها^(١)

الملة الأولى — مُبدعة ، فاعلة : متممة الكل ، غير متحركة^(٢) .

العقل — جوهري بسيط مدرك للأشياء بمقتضاها^(٣) .

الطبيعة — ابتداء حركة وسكون عن حركة^(٤) ، وهي^(٥) أول قوى النفس .

النفس — تمامية جرم طبيعي ذي^(٦) آلة قابلة للحياة ، ويقال : هي
استكمال أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة ؛ ويقال : هي جوهر عقل متحرك
من ذاته بعدد مؤلف^(٧) .

(١) الحد أو التعرف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب والفصل المميز له ، مثل
قولنا : الانسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس القريب والخاصة المميزة
له ، مثل قولنا : الانسان حيوان ضاحك .

(٢) يقصد الكندي بالملة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع آخر كتابه في
«الفلسفة الأولى» وأوائل رسالته «في الملة الفاعلة القوية . الخ» وغير ذلك من الرسائل .
(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني في التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ
ص ١٠١ .

(٤) تجدد هذا التعريف في كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٢ - ٤٣ مما تقدم . وفي أول
رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

(٥) في الأصل : وهو — وفي م م ب : وهي .

(٦) في م م ب ذو .

(٧) راجع مادة نفس عند الجرجاني (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه
التعريفات ؛ وآخر تعريف الكندي ظاهري المعنى ، فلهذا يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ،
وهذا يمكن أن نفهمه في ضوء رأي أرسطو وأفلاطون في النفس .

- الجرم (١) — ماله ثلاثة أبعاد ، [طول وعرض وسمك] .
 الإبداع — إظهار الشيء عن ليس (٢) .
 الهوى — قوة موضوعة لحل الصور ، منفعة .
 الصورة — الشيء الذى به (٣) الشيء هو ما هو .
 العنصر — طينة (٤) كل [ذى] طينة .
 الفعل (٥) — تأثير فى موضوع قابل للتأثير ؛ ويقال : هو (٦) الحركة التى
 من نفس المنحرف .
 العمل — فعل بفكر (٧)
 الجواهر (٨) هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل (٩) للأعراض ، لم تتغير ذاتيته ،

(١) يطلب عند السكندى استعمال لفظ الجرم لالفظ الجسم الذى غلب فيها بعد ، وماله دلالة من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفاً عند الجرجاني ، وما بين الفضليين . بحسب م م ب .

(٢) فى م م ب : إظهار شيء . الخ وراجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣ ، « وليس » معناه العدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة السكندى فى الفاعل الحق الأول التام . الخ ومفاتيح العلوم لاخوارزمي ، ط . القاهرة ١٣٤٧ ص ١٨ .

(٣) فى الأصول : الشيء التى بها . وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقاً لتعريف تال لتعريف السكندى الصورة فى رسالته « فى أنه (توجد) جواهر لا أجسام » .

(٤) يستعمل لفظ الطينة عند السكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهوى . والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجاني — راجع أيضاً كتاب مذهب النيرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ ص ٤٠ .

(٥) قارن تعريف الفعل عند الجرجاني ص ١١٢

(٦) فى الأصول : هى ؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة : « من » بعد ذلك فيمكن قراءتها : هى ، أيضاً .

(٧) ليلاحظ القارئ الفرق المقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضاً رسالة « فى . الفاعل الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجاني .

(٨) نجد تعريف الجواهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجاني ص ٥٤ ؛ قارن . تعريف الجواهر فى مفاتيح العلوم لاخوارزمي ص ١٧ .

(٩) فى م م ب : والحامل ، وعند أبى حيان فى المقابسات : لاتتغير ذاته

موصوف لا واصف ، ويقال : هو غير قابل للتسكين والفساد وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل (١) الكون والفساد ، في خاص جوهره التي إذا عرفت (٢) عرفت أيضاً بمرقتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي ، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص (٣) .

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .

الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة

الكيفية — ما هو شبيه وغير شبيه

المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة (٤) — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تمدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء (٥) .

المسكان (٦) — نهايات الجسم ، ويقال : هو التقاء أفق المحيط والمحاط به .

الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه

التوهم (٧) — هو الفئطاسيا ، قوة نفسانية مدركة للصور الحسية مع خيبة

(١) في الأصل : يمثل ، ولعلها تحريف (٢) في الأصل : عرف .

(٣) هكذا في الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر متقوم بذاته .. غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه في هذه الحالة لا يكون جوهرأ متقوما بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحمولات العرضية المتغيرة ، فلا يقبل شيئا جوهريا آخر .

(٤) تشمل الحركة عند الكندي ما تشمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك في «رسالة في وحدانية الله .. الخ وفي غيرها وفي كتاب في الفلسفة الأولى ص ٥١ .

(٥) راجع هذا التعريف بنصه عند الخوارزمي ص ٨٣ .

(٦) راجع الجرجاني ص ١٥٤ ، والخوارزمي ص ٨٣ .

(٧) التوهم غير موجود عند الجرجاني — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر هو المأخوذ عن ابن سينا . ارجع تعريف الفئطاسيا عند الخوارزمي ص ٧٣ وتعريف المنصرف عند الجرجاني ص ١٣٢ . راجع أيضاً رسالة الكندي في ماهية التوهم والرؤيا .

طينتها؛ ويقال : الفنتاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته (١) .
الحس — إنسية (٢) إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل [القوة] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .
القوة الحساسة — هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن وما كان خارجا عن البدن .
المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته .
الروية — الإمامة (٣) بين خواطر النفس .

الرأى — [إنما] هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى ، والرأى إذن سكود (٤) الظن .

للؤلؤف — مركب من أشياء متفقة طبيعية (٥) دالة على المحدود (٦) دلالة

(١) راجع رسالة في ماهية النوم والرؤيا ؛ والكندى يميز بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس ، لأنه يرى — كما في رسالة العقل — أن الحاس هو النفس

(٢) راجع التعليق الخاص بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٢٦ وما بعدها ، ولفظ « إنسية » غير موجود في م م ب .

(٣) هكذا في الأصل ، يعنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفا عن الإجلالة ، بمعنى إجلالة الفكر بين الخواطر وخصوصاً أن الكندى يرى أن الفكر حركة انتقال بين صور الأشياء في النفس . لكننا نجد فيها بعد استهلال مادة : آمال ، في معنى قد يفسر الامالة هنا .

(٤) هكذا في الأصل ، فلعلة يعنى استقرار الظن . وفي الأصل : جواهر النفس ، وفي م م ب : خواطر النفس . وفي كتاب « غريب القرآن » للراغب الأصفهاني (القاهرة ١٩٦١) تعريف الروية كما عند الكندى تماماً .

(٥) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها في غيره سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة .

(٦) هكذا في الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى .

خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد ^(١) .

الإرادة ^(٢) قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .

المحبة ^(٣) هلة اجتماع الأشياء

الإيقاع ^(٤) — فمل فصل ^(٥) زمان الصوت بفواصل متناصفة متشابهة .

الاسطقس ^(٦) — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منعلاً ، وفيه الكائن بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جهة الجسم .

الواحد ^(٧) — هو الذي بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة [بالمرض] .

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .

الصدق — القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إما إثبات شيء ليس هو ، وإما نفي شيء عن شيء هو له ^(٨) .

الكذب — القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو

(١) تجد التفصيل عند الجرجاني ص ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند الخوارزمي ص ٨٤ . والفارابي يحدد للإرادة معنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٥٦ من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأي المتكلمين فيها ، خصوصاً الفزالي — راجع التفاهت ص ٣٦ — ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧ .

(٢) في م م ب : بالجلس — بالحد .

(٣) هذا صدى رأى ابن ذوقليس في أن القوتين الفاعلتين في حركة العناصر هما الحب والكراهية .

(٤) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النقرات التي تتعالى من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم — خوارزمي ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٥) في كتاب « المقابسات » للتوحيدى (مقابلة رقم ٩١) : فصل يكيل زمان الصوت ، ولهذا وجه ، لأن الإيقاع تقسيم للصوت ولكن نص مخطوطنا أوجه .

(٦) كلمة معربة ، عن اليونانية : $\sigma\tau\omicron\upsilon\chi\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$ = الأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء (٧) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو ليس واحداً بالحقبة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم

(٨) ينحى إلى أن هنا تناقضاً ، ولكني لم أعد شيئاً من النس ، لأنه يمكن أن يفهم بتأويل بعيد . لكن لعل الصواب هكذا : إما إثبات شيء على شيء ، وإما نفي شيء عن شيء ليس هو له .

الجذر^(١) — هو الذى إذا ضوّه مقدار ما فيه من الأحاد ماد المال الذى هو جندره .

الفرزة — طبخة حالة فى القلب ، أعدت فيه لينال به^(٢) الحياة

الوهم — وقوف شئ للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلى — الذى لم يكن ليس ، وليس محتاج فى قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلاهله له ، وما لاهله له فدائم أبداً^(٣)

العلل الطبيعية أربع^(٤) — مامنه كان الشئ ، أهى عنصر ، وصوره الشئ التى بها هو ما هو ؛ ومبتداً حركة الشئ التى هى هلته ، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله

الفلك — عنصر وذو صورة فليس بأزلى^(٥)

المحال^(٦) — جمع المتناقضين فى شئ ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .
الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

(١) يعرف الخوارزمى (ص ١١٥) الجذر بأنه : كل مانفربه فى نفسه ، والمال بانه : كل ما يجمع من ضرب عدد فى نفسه .

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها كما هى .

(٣) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٥ — ٤٦ تقدم . والجرجاني متأثر فى تعريفه الأزلى بتعريف الكندي وإن كان يفصل أكثر منه .

(٤) فى الأصل : أربعة . وهذه العلل هى المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية . بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندي .

(٥) هذه فكرة أساسية عند الكندي القائل بحوادث العالم كله وتناهيها فى الزمان والمكان .

(٦) قارن الجرجاني ص ١٣٦ ؛ والتطابق عند الخوارزمى أدق ، ص ٨٤ .

- الوقت (١) - نهاية الزمان المفروض للعمل .
- الكتاب - فكل شيء موضوع برسم (٢) لفصول الأمور ونظامها وتفصيلاتها
- الاجتماع - معلول (٣) بالطبع للمحبة .
- الكل - مشترك لمتشبهه الأجزاء وغير المتشبهه الأجزاء (٤) .
- الجميع - خاص لمتشبهه الأجزاء (٥) .
- الجزء - لما فيه الكل .
- البعض - لما فيه الجميع (٦) .
- وكل هذا يقال على كل واحد من القاطنين بما يستحق (٧) .
- المماس - توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما
- إلا مالا يسرقة الحس ، وأيضاً هو تنهاى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .
- الصديق - إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى ، وجود واسم على

(١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، فى معارضتهم لتعريف أرسطو وفلسفة الاسلام — قارن الجرجاني ص ٧٧ ، ١٧٢ ، وأنظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندي — مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ وفى الف رسم (بتشديد السين) الثوب يعنى خطه . ويجوز أن تكون الكلمة محرفة من : رسم أو برسم .

(٣) فى الأصل :علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٣ - ٦٤ .

(٥) فى الأصل : الجميع — ونجد فى الفلسفة الأولى (ص ٦٤) خلاف هذا ، حيث يقول الكندي إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المتشبهه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ٦٤ - ٦٥ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالتها فى محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ وبحسن الرجوع إلى متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى — خصوصاً العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندي ؛ فيدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ، والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٢ فابمدها .

غير معنى (١).

الظن - هو القضاء على الشيء من الظاهر - ويقال : لامن الحقيقة -
والتيبين من غير دلائل ولا برهان ، يمكن عند القاضى بها (٢) زوال قضيته .

المزم - ثبات الرأى على الفعل .

اليقين - هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب - هو تضييف أحد المدينين بما فى الآخر من الأحاد .

القسمة - تفريق أحد المدينين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه
أو غيره .

الطب - مهنة قاصدة لإشفاء (٣) أبدان الناس بالزيادة والنقص (٤) وحفظها
على الصحة .

الحرارة - علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق (٥) الأشياء التى من
جواهر مختلفة .

البرودة - علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق (٦) التى من جوهر واحدة .

اليبس - علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره .

الرطوبة (٦) - علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته .

(١) هكذا النس - ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة تفهم بها الصداقة
(٢) هكذا فى الأصل ، وكان مخطوئى تغيير الضمير فى هذه الكلمة - إذ يمكن
أن يكون للكلام وجه آخر أيضاً .

(٣) أشقى فلان فلانا طلب له الشفاء .

(٤) كنت ميالاً فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى
العبرة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب ما يلى .

(٥) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٦) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥ :

الانثناء - تقارب الطرفين إلى قدّام وخلف .

الكسر - انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغند^(١) - انضمام أجزاء الهيولى لملتين : إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها مارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عسواً^(٢) ، أو لأن يكون كالوعاء مملوئاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عسواً .

الانجذاب - موادة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت ، كالنوب أى جزء كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة - خروج هواء محتمن^(٣) فى جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة - حداثها القدماء بعدة حروف :

(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهى محب ، وهن سوفاء ، وهى الحكمة^(٤) .

(ب) وحدثوها أيضاً من [جهة]^(٥) فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبه

(١) هكذا فى الأصل - وفى اللغة ضغده يضغده ضغداً بمعنى خنقه أو عصر حلقه ، ويجوز أن تكون لغة فى ضبط أو تحريف عنها .

(٢) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ، فإن لم تكن تحريفاً عن : عسراً ، أو ضغداً فى اللغة : عصا الجرح شدة وعصا التوم جمعهم .

(٣) هكذا فى الأصل ، لكن لا نقط إلا على النون - والمحتمن المحبوس .. ويجوز أن تقرأها : مختمى ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الباء رغم التنوين .

(٤) لانكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزءى الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله السكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والجوارزمى (ص ٧٩) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية . هى فيلسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة - هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية

(٥) زيادة بحسب ما يلى .

بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان
كامل الفضيلة

(ج) وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا ، العناية بالموت ، والموت
عندهم موتان : طبيعي ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثاني إماتة
الشهوات - فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هي السبيل
إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة أئمة دماء : اللذة شر فباضطراب^(١)
أنه إذا كان للنفس استعمالان^(٢) : أحدهما حسي والآخر عقلي ، كان^(٣)
يما سمي الناس لذة ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل بالذات^(٤) الحسية
ترك الاستعمال العقل .

(د) وحدوها أيضا من جهة العلة^(٥) . فقالوا ، صناعة الصناعات وحكمة
الحكم

(هـ) وحدوها^(٦) أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ، وهذا قول
شريف النهاية بعيد الفور : مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما
ولا أجساما^(٧) ، ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو

(١) في الأصل : شرف باضرار ، وقد تركتها هكذا في فقرة سابقة ، حتى نبه الزميل
المرحوم الدكتور الاهواني (معاني الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ١٤٢ إلى هذا
التصحيح الذي أسجله له هنا شاكرا ؛ ولابد من تصحيح النص الذي نقله هو في ص ٤١
طبقا لتصحيحنا له بعد هذا بتليل .

(٢) في الأصل : استعمال أحدها ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٣) في الأصل : وكان . (٤) في الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٥) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٦) في الأصل : وحدوا

(٧) في الأصل : ولا أجسام .

الجسم والنفس والأعراض ، وكانت للنفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه ^(١) إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ؛ فإذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم السكل ؛ ولهذه اللمة معنى الحكماء الإنسان العالم الأصغر ^(٢) .

(و) فأما ما يُحدث به عين ^(٣) الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنسانها ومبادئها وهلالها ، بقدر طاقة الإنسان ^(٤) .

السؤال من البارى ، هو وجيل ، في هذا العالم ، ومن العالم العقلى ، وإن كان في هذا العالم شيء ^(٥) نكيف هو الجواب عند ^(٦) ؟ هو كالنفس في البدن ، لا يقوم شيء من تدبيره ^(٧) إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم ^(٨) إلا بالبدن بما

(١) يعنى الانسان .

(٢) هذا تفسير فلسفى خالص لمبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرف الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل .

(٣) فى الأصل : عن ، وعبرة : « به عن الفلسفة » مكررة ، ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها .

(٤) وإذن فالسكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ، وهى تسكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها ولا ينتصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكرًا صريحاً ، أعنى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالوجود بما هو موجود - أى من حيث هو - وتعريف الرواقين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والانسانية ، ويوجد التارىء التعريف الثانى عند الفارابى (أنظر رسالة ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ص ٦٢) ، والثالث موجود عند ابن سينا ، وهو ينسب لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع الغم من الموت ، ط . ليدن ن ١٨٩٩ ص ٥٢) . على أن التعاريف الأربعة الأولى التى ذكرها السكندى توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة فى المقدمات التى كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية فى القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب ... Ueberwreg . Grundriss .) . أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ، وغيره ، وأما الثانى والثالث فشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلاً محاوراته الآتية . Protagoras, 335d , Politeia 480b. 484d. , Phaidr . 278d .

(٥) هكذا فى الأصل - وقد تركتها ، لأن المعنى قد يسمح بذلك

(٦) هكذا النص ، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٧) الضمير يعود على البدن

(٨) فى الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما اعتقد

يرى من آثار تدبير النفس [فيه]^(١) ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه^(٢) . فهكذا العالم للرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بما لا يرى ، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون [معلوما]^(٣) إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه^(٤) .

الخلاص - معطى الأشياء غيرية أو غير آ .

الغيرية - فيما يمرض فيما انفصل^(٥) بالعقل الجوهرى ، مثلا : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

الغيرية - هى العارضة فيما انفصل يمرض : إما بذات^(٦) واحدة وإما فى ذاتين ، أما فى ذات واحدة فكالتى كان حاراً فصار بارداً - فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو فى جميع الحالتين لم يتبدل ، وأما الشيء العارض فى شيئين فكالماء الحار واللآء البارد - فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعا ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن^(٧) أحدهما بارد والآخر حار .

(١) زيادة للايضاح ، وطبقاً لما يلى

(٢) يجوز أن يكون فى الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٣) زيادة للايضاح ومما يرد لمنطق الفكرة .

(٤) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه - بحسب ما فى الأخبار - ما دار بين الجهم وبين أحد السمنية الذى سأل الجهم عن كيفية معرفته باقه ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد ، وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن المرتضى فى المنية والأمل باختصار ومع تعديل - راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب النذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ م ١٢٩ - ١٣٠ . ومن الغريب أن شيئاً كهذا ينسب للإمام أبى حنيفة فى مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء فى آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ م ٩٩ و - .

(٥) يعنى انقسم وتمايز .

(٦) هكذا فى الأصل - والمعنى : فى ذات .

(٧) هكذا فى الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركها - ويجوز

أن يكون الصواب : فإن أحدهما . . . أو بما أن أو لما

الشك (١) - هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

الخطا (٢) - علمته السامع (٣) .

الإرادة - علمتها الخطا .

الاستعمال - علمته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون دالة لخطرات أخرى ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العمل [التي] (٤) هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض (٥) .

إرادة المخلوق - هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن صانعة ، أمالت إلى ذلك (٦) .

المحبة - مطلوب النفس ، ومنتمة القوة التي هي اجتماع الأضياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

المشقة - إفراط المحبة .

الشهوة - هي مطلوب القوة المحيية وعلة تكاملها المبيية (٧) ، هي مشتقة

(١) قارن مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧ .

(٢) الخطا ما يخطر في القلب من تدبير أو أسر ، وهو الهاجس أيضاً .

(٣) السامع الرأي العارض في سر - ومن الطريف ترتيب الكندي هذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث ترتيب بعضها على بعض .

(٤) زيادة رأيت أنها لا بد منها للإيضاح .

(٥) راجع في هذه الفكرة الأساسية الكندي رسالته في الفاعل الخلق الأول .. الخ

(٦) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم - وهناك تعريف للإرادة بالمعنى المطلق ، وهنا - كما يقول الكندي - تعريف للإرادة الانسانية أو نحوها . قارن في هذا رأى ابن سينا في الإرادة ، في رسالة النذر ورأى ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » - القضاء والنذر .

(٧) قراءة ابتدائية ويمكن أن تفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت قراءتها في نسخة سابقة : الشهية أو الشهوة ، ولكن عدلت عن ذلك ، وإن شاء الله وجه ٩ - رسائل الكندي

من الشهوة ، وهى إرادة نحو المحسوسات ، ويقال : إن الشهوة هى الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما تنهى من البدن وإلى تنقص^(١) ما زاد فيه .
فريد بالانفعال أنه شئ يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتمييز .
المعرفة - رأى غير زائل .

الاتصال - هو اتحاد النهايات .

الانفصال - تباين المتصل .

الملازمة - إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .

الغضب^(٢) - غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد - غضب يبقى فى النفس على وجه الدهر^(٣) .

الدحل^(٤) - هو حقد يقع معه ترصد فرصة الانتقام ، واسم الدحل فى
ألفه اليونانية مشتق من الكون والرصد^(٥) .

الضحك - اعتدال دم القلب فى الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر
حسورها ، وأصله بالفعل الطبيعى .

الرضا - اسم مشترك يقال على مضادة^(٦) السخط ، ويقال على الانفراد

(١) هكذا فى الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كاف ، ونحت الصاد نقطة .

(٢) الجرجاني ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب .

(٣) ولعل الذى يقابل الحقد فى اليونانية هو كلمة *μνησικαία* ومعناها جل الانسان
للفضب فى نفسه وتذكيره له .

(٤) الدحل يسكون الدال هو الثأر أو العداوة والحقد .

(٥) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للدحل ، نظرا لكثرة الكلمات
التي تدل على البعض ، فأرشدنى الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة أمين حجرة التقود
بمكتبة جامعة القاهرة إلى كلمة *αἰσῶν* (= الحفيظة) فلزميل الشكر الجزيل .

(٦) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل
مضاف إليه الضم .

وعلى غير ذلك ، والمضادة للسخط هو ^(١) قناعة النفس لما كانت غير قنعة به
لمرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية - هي الخلق الإنساني الحمود ^(٢) ، وهي تنقسم قسمين
أوليين : أحدهما في النفس والآخر مما ^(٣) يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة
هن النفس .

أما القسم للكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر
النجدة والآخر العفة ، وأما الذي يحيط بدن ^(٤) النفس فالآثار ^(٥) الكائنة هن
النفس ، والعقل فيما أحاط بدن النفس ^(٦) .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [العقلية] ^(٧) ، وهي علم الأشياء الكلية
بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية ^(٨) ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ
ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة - فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها
بعد التمام وإتمام أمتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك ^(٩) .

(١) في الأصل : هكذا - وقد أقيمتها (٢) في الأصل : المحمودة .

(٣) يمكن قراءتها : ما ، ولعل الصواب : فيما .

(٤) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مألوف

(٥) في الأصل : بالآثار .

(٦) هكذا الجلة ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو

آخر وتصحيح آخر .

(٧) زيادة بطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلي .

(٨) نلاحظ أن الكندي يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة الغضبية » المشهورة فيما بعد .

(٩) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة .

وكل واحدة من هذه الثلاث صور للفضائل^(١).

الفضائل - لها طرفان : أحدهما^(٢) من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال [أنه] مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً - أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين مضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما]^(٣) الخلق الخامس^(٤) في النطقية [المغاير] للاعتدال فهي الجريرة والحيل والمواربة والمحادة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة - أعنى اعتدال الطبيعة^(٥) :

لنجدة خروج^(٦) القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهو رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج^(٧) ، وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً مضادة للعفة ، وهي تنقسم

(١) في الأصل : الفضائل - وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة ما تقدم تشمل تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الاسلام الأخلاقيين .

(٢) في الأصل : أحدها .

(٣) هذه الكلمة والتي بعدها زيادة مقترحة لفهم المعنى .

(٤) قراءة اجتهدية - ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها - أعنى استمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجريرة (راجع مثلاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط. القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأبي زكريا يحيى بن عدي ص ١٦ وما بعدها) - والجريرة هي الخداع والخبث ، كما في محيط المحيط ، وهو لفظة فارسية مصري .

(٥) هكذا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطبيعة بمعناها الحرفي بل بمعنى الاستعداد

(٦) في الأصل : النجدة وخرج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الاحتكام في العبارة ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ، ما رذيلتان .

(٧) الهوج هو الاشمق وهو أيضاً الشجاع الذي يرى بنفسه في الحرب .

تقسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويهجم الحرص : أحدهما الحرص على الماء كل والمشارب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ، ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشبق المنتج المهر ، ومنها الحرص على الفنية ، وهو الرغبة الدنيوية الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ، و [أما] ^(١) الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاهتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار السكائنة ^(٢) هن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أهى في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذى النفس ، فأما الرذيلة في هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقة الإنسانية [هى] ^(٣) في أخلاق للنفس و [في] الخارجية هن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة : تسمى الفلاسفة الميولى طبيعة ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدن الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

جد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتى المحدد .

(١) زيادة بتطلبها السياق .

(٢) في الاصل : السكية ، وقد صححتها طبقاً لمبارة مقدمة .

(٣) زيادة بتطلبها الایضاح .

العمل — هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل^(١) .

الإنسانية — هي الحياة والنطق والموت .

الملائكية^(٢) — الحياة والنطق .

البيمية — هي الحياة والموت .

* * *

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه « في الفلسفة الأولى » —
لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله ، ولأنه يحس الفلسفة بمناها الحقيقي —
وأهتينا ذلك برسائله « في حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر
ما فيها ، مفتاحاً وهدى لنا على فهم الرسائل التالية ، سندلو ذلك برسائله الباقية .
بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في
الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على
اختلاف نواحيه ويقدر ما تسمع هذه الرسائل .

* * *

(١) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول ... الخ وراجع تعريف
الفعل والعمل فيما تقدم .

(٢) في الاصل : الملائكة ، وقد صيغتها قياماً على استعمال المصدر قبلها وبعدها .
وانى أفضل تصحيحها : ملاكية .

رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو المجاز

مقدمة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعين من الفاعل وبالتالى بين نوعين من الفعل .

فتم فاعل على الحقيقة ، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالمدى الحق غيره ، وهو الله ، وفعله هو الإبداع .

وتم فاعل ، هو مبدع مخلوق ، فعله التأثير في غيره ؛ ولما كان هو منفصلا عن الفاعل الحق ، فلا جرم أن يسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مبدع الأشياء كلها غير منفصل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفصلة ، أولها منفصل مباشرة عن الفاعل ، وباقيها منفصل بعضها عن بعض ، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، في ميدان الفعل والانفعال .

ولما كانت كلها مستتدة في وجودها إلى المبدع الأول ، فوعدة انفعالها الأولى ، وهو اللة المباشرة أو غير المباشرة لكل مايقع في الكون .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء ، فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان المنزلة وهاديا من عقيدة خالق العالم لأن

شيء سابق عليه وعقيدة تفرد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بـسرمان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطوني الجديد ؛ لأننا لا نجد هنا شيئًا من القول أو التنفوس ولا من ألفيضى المدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلاً .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والافعال في السكون ، فاعلمنا جورجينا إلى رسالة الكندي في الإبانة عن السلة القريبة الفاعلة للسكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأهل هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصاً في عالم السكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندي في هذا ما يناقض التوحيد الإسلامي ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مبدأ ما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندي للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصلاح بحسب نوعين للفعل . الفعل الذى ينتهى بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثرًا محسوساً ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ؛ والفعل الذى يكون مصحوباً بفكر ويقصد منه ترك أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

ويحق للإنسان أن يسأل عن سبب تخصيص الكندي رسالة قائمة بناتجها لتحديد مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالمعنى الحق . الواقع أن فلاسفة اليونان لم يتوصل تفكيرهم إلا إلى الفعل بمعنى أنه تأثير في شيء موجود بذاته من قبل ، ولذلك وقعوا في القول بأرلية المادة كموضوع للفعل ولم يتوصلوا إلى مفهوم الفعل بالمعنى الحق المطلق ، أهى فعلاً لفاعل بالمعنى الحق المطلق يصدر عنه فعله لذاته ومن ذاته ، ويكون فعله هو أساس أشياء هذا العالم .

ومن الواضح أنه بدون فعل ذاتي للفاعل لا يمكن أن يكون له تأثير في غيره .

نفي الإسلام للاعتقاد بمخالق فعال بذاته ، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه ، بل كل ذلك فعله الذي لا نعرف كنهه ، لأنه ليس كفعلنا ولا كفعل مانعرف من أشياء ليس لها للفعل الحق ، وإنما كل فعلها هبارة عن تأثير ، وحق هذا التأثير لا نعرف كيفيته على التحقيق .

إن تعلق العالم بالله تعلق فعل بفاعل حق ، فلا حاجة لإدخال شيء آخر بينهما ، فإذا عجزنا عن تصور هذه العلاقة فرجع ذلك إلى تأثيرنا بما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل ما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل ما نشاهد من مخلوقات . وفعل الله مخالف لفعل المخلوقات ، وهذا فيما أعتقد ، هو الذي جعل السكندر يحدد مفهوم الفعل والفاعل في مقابل تصورات اليونان ، وهذا التحديد هنصر أساسه في تفاسيف فيلسوف العرب .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندي

في

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

قال : ينبغي أن نبين ما الفعل ، وعلى كم ضرب يقال الفعل ، فنقول : إن الفعل الحقيقى^(١) الأول تأيس الأيسات هن ليس^(٢) .

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — شتر منقوطة فى الأصل ولا مشكولة . ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هى طريقة الكندي فى رسائل أخرى مثل رسالة « فى الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقيقى بدلاً من الحقيقى .

(٢) من معانى التأيس ، فى لغة العرب ، التأثير . وكلمة أيس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها فى لغة العرب عند تدوين القواميس قليلاً . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : « حيث هو » ، فى حال كينونته ووجوده (أهنى وجودنا له) ، وأن ليس بمعنى : « حيث لا هو » . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جىء بالشيء من حيث أيس وليس ، أى لا يد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وجد — أى أننا لا نجد الشيء . أما كلمة ليس فهى — كما يحكى عن الخليل والفراء — مركبة من « لا » ومن « أيس » — أهنى لا أيس ، ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وأثرت اللام فى البناء ، فصارت : ليس . وهى تستعمل بمعنى لا-وقد ورد استعمالها اسماً عند بعض الشعراء القدماء ، فهى نافية للوجود على كل حال — راجع مثلاً مادة أيس وليس فى لسان العرب وإذا كان الكندي يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدم ، بل يشق من المصدر فعلاً هو : أيس يؤيس تأيساً ، بمعنى أوجد يوجد إيجاداً — فلا مبرر لأن نلتبس أصلاً غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون فى الاصطلاحات (كالخوارزمى فى مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ) يعتبرون

وهذا الفعل بين أنَّهُ خاصَّةٌ لله تعالى الذى هو غاية كلِّ حلة ؛ فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحَقِّ الثَّانِى الذى بلى هذا الفعل فهو أثر اللُّؤْثَر فى اللُّؤْثَر فيه .

فأما الفاعل الحق فهو اللُّؤْثَر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجاس من أجناس التَّأَثُّر^(١) ؛ فإذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاً منه من غير أن يتفعل هو بته .

فأما المتفعل فهو المتأثر من تأثير^(٢) اللُّؤْثَر ، أهى المتفعل عن الفاعل .

فإذن الفاعل الحق الذى لا يتفعل بته هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه .

وأما ما دونه ، أهى جميع خلقه ، فإنها تسمى فاعلات بالحجاز ، لا بالحقيقة ، أعنى أنها كلها منفعة بالحقيقة ؛ فأما أولها فمن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض . فإن الأول منها يتفعل ، فيتفعل عن انفعاله آخر ، [و]^(٣) يتفعل عن إنفعاله ذلك آخر ، وكذلك حتى يُنتهى^(٤) إلى المتفعل لأخير منها ، فالمتفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالحجاز للمتفعل منه ، إذ هو علة انفعاله القريبة ؛ وكذلك الثَّانِى ، إذ هو علة الثَّالِث القريبة فى انفعاله ، حتى يُنتهى إلى آخر المفعولات .

أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النقي - وأقول لامبر ، لأنه قد يتبادر للمعارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة *ousia* (تنطق : أوزيا) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الموجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل الكندي كلمة أيس وليس استعمالاً جارياً بمعنى الموجود والمعلوم وكلمة المؤيس بمعنى الموجد ، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... إلخ - راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الأصل : التأثير ، وهو جائز (٢) فى الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ، ويمكن الاستثناء عنها .

(٤) غير متوقوفة فى الأصل : ويجوز أيضاً أن تكون ينتهى (أى الفعل) ، أو تنتهى .

(أى حتى تفعل) - وكذلك الكلمة التالية بعد قليل .

فأما الباري ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي
يغير توسط ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بته ، إلا أنه علة قريبة للمنفعـل
الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفعـل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أهني فعل المنفعـلات التي هو بالحجاز
لألحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعـلات فاعلاً محضاً ، بل منفعل محض ،
أنفعاله علة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أهني الفعل ؛ وهو ما كان يتصرف الأثر
فيه مع تصرف الأفعال ^(١) فاعله ، كالشيء الماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي
تصرف المشي بتصرف الأفعال ^(٢) للماشي ، ولم يبق له أثر في الحس .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعـل بعد إمساك للوثر ، بأنفعاله عن
الانفعال ^(٣) ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش
والبناء وجميع المصنوعات هي أثره ^(٤) ، أهني للمنفعـل الذي كان علة تأثيرها ^(٥) ؛
وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل ^(٦) .

وهذا كلف فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الى على نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) و(٢) و(٣) هكذا في الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لي أن
الكندي — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يمتنع مع الفكرة الأساسية في
رسالته ، رعى أن كل ما عدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلاً فيما دونه .
(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة
الناسخ بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليعود الضمير على الانفعـل أيضاً .
(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أي تنط .
(٦) قارن تعريف العمل والفعل في رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسولها »
ص ١١٤ مما تقدم .

رسالة الكندي

في إيضاح تنامي جرم العالم مقدمة

هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة العامة في تفكير الكندي ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضي المنطقي المحكم الذي يقوم على تحديد المفاهيم ووضع المقدمات وإثباتها ، ثم السير في الاستدلال على أساسها . وفيلسوفنا يبدأ بالإشارة إلى الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل واثني لأحتاج إلى برهان ، وهذا الداعي هو قطع الطريق على أهل الاجاج المكابرين من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .

وبعد أن عهد الكندي بتعريف العظم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات ، هي أحكام كلية للأعظام المتجانسة ، يرتبها ترتيباً منطقياً ، وبشبه كلاً منها إثباتاً منطقياً محكماً ، يستعين في ذلك برموز الرياضيات وبالأشكال والرسم المبين ، وهي أربع مقدمات :

- ١ — الأعظام المتجانسة ، التي ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛
- ٢ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، صارت غير متساوية ؛
- ٣ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛
- ٤ — الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها متناهي ، جملتها متناهية .

بعد هذا يشرح الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون هناك جرم
لأنهاية له ؛ والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذي لانهاية له
جزءاً محدوداً ، كان الباقي :

إما متناهياً ، فكان الشكل متناهياً بحسب المقدمة الرابعة ،

وإما لامتناهياً ، وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوهم ، كان الحاصل كما
كان أولاً ، أعني لامتناهياً ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقاً لما
يثبته الكندي ضمناً في المقدمة الثالثة ؛ وإذن يكون اللامتناهي أكبر من
اللامتناهي — وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

ويتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .

هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة باللسبة لغيرها ، مستغنية
بنفسها ، كما ينوء الكندي في آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين
لها ، لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلية في الرسالة التي بعدهما .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وحسينا الله وحده

رسالة الكندي

إلى أحمد بن محمد الخراساني^(١) في إيضاح تناهي جرم العالم

إن الأشياء المألوفة، أيها الأخ المحمود! أخرى ما قدمت في إيضاح
مادمت الحاجة إلى إيضاحه؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة
مقدمات لبراهين ما هرقت الحاجة إلى إيضاحه، تضطرم إليه^(٢) الحاجة^(٣)
والنكوص^(٤) من الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومساءة
البرهان على تصحيحها، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم، قدسنا^(٥) من
بسط القول، وأوقفنا^(٦) تحت الحس ما يظنه من هرضى له ما ذكرنا،
براهين^(٧) أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كاهم أو جلهم أو

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص .

(٢) هكذا هذه الكلمة في الاصل، وهي في أغلب الظن زائدة .

(٣) يبدو رسم الكلمة في الاصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن الحاجة أو
الحاجة وهي التماهي في الخصومة والجدال، عنادا ومكابرة .

(٤) في الاصل النكوص بدون نقط، ولكن نظراً لأنها لا تتعدى بمن فقد آثرت
تصحيحها : النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكوت، لولا أنه ليس بين
اللام والكاف إلا نبرة واحدة .

(٥) لعل هذا جواب : ولأن، قبل هذا بأسطر .

(٦) في الاصل : أوقفنا دون نقط . وقد أصلحناها بحسب طريقة الكندي في التعبير .

(٧) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء آخر، مثل : من أو : وذكرنا
أو لعلها : يبراهين - أو لعلها أخيراً أن تكون بدلاً من ما الأولى في الجملة السابقة .

المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لنحسم أدواء (١) الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الشكل لانهاية له — كما ظن كثير من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه للقائيس للمنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، وبالله توفيق وجداننا كل حق ونيلنا كل مطلوب .

فانقدم الآن للشرائط الوضعية (٢) ولنبين معانيها التي نقصد بها قصدها ،
لئلا يلزم أذولنا اللبس باشتباه الاسم فأقول :



إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَم » (٣) إنما نعتي به أحد الثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أهني [به] الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أهني به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أهني به الجرم .

وأقول إنما نعتي بقولنا : « أعظاما متجانسة » (٤) الأهندام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام (٥) كلها ؛ لأن جيلس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجيلس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجيلس الجسمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَم ، الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم .

(١) كلمة لتحسم غير منقوطة أصلاً ، فلعلها أيضاً : لتحسم — وكلمة أدواء تنقصها الهبة . وحسم الداء قطعه واستأصله بالدواء .

(٢) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبا ، الكلام في البرهان .

(٣) و (٤) هكذا في الأصل ، وكلاهما جائز لقويا .

(٥) في الأصل : خطوطاً و سطوحاً وأجراماً — وهو خطأ نحوي .

فالأعظام المتجانسة إنما نعى بها ما وقع تحت جلس واحد^(١) من أجناس الأعظام، أهني خطأ أو سهواً أو جرماً .

فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[١] [الأعظام المتجانسة]^(٢) التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .
المثال : أن عظمي أ و ب متجانسان^(٣) ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛
فأقول إنهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛
فليكن أ أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف أ أعظم من ب ؛ وقد تقدم
أنه ليس بأعظم منه — هذا خلف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك
ما أردنا أن نبين أ ب .

[ب] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس^(٤) لها ،
صارت غير متساوية

قضية حق ، فإن لم تكن كذلك كانت [القضية الحق] نقيض ذلك ،
فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس^(٥)
لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظم
من كله .

والمثال : أن عظمي أ و ب متجانسان متساويان^(٦) ، وقد زيد على

(١) في الأصل : واحدة .

(٢) زيادة للإيضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة واعتبرنا كلمة التي مبدأً لكلام جديد .

(٣) في الأصل : متجانسين (٤) و (٥) في الأصل : عظمًا مجانسًا .

(٦) في الأصل متجانسين متساويين

عظم a عظم b جانس لهما وهو عظم b ؛ فاقول : إن a ج a عظم من b .
البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، فإما أن يكون b
مساوياً (١) a ج a أو أعظم منه .

فإن كان b مساوياً a ج a ، وقد كان تقدم أن b مساو a ، ف a إذن
مساو a ج ؛ و a بعض a ج ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ،
ف b ليس مساو a ج .

وإن كان b أعظم من a ج ، و b مثل a ، ف a أعظم من a ج ، فالبعض
أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، ف a إذن أعظم من b —
وذلك ما أردنا أن نبين : a ج b ج a

وهناك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم مجانس له ، كانا جميعاً
أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ج] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان (٢) لانهائية لهما ، أحدهما
أقل من الآخر ، لأن الأقل يعمد الأكبر أو يعمد بعضه ،
وكل ماعاد (٣) شيئاً فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء الممدود ؛
وبعض ما لانهائية له متناه ، والمساو في الكمية للمتناهى متناه ؛
فتدو الانهائية الأقل متناه لا متناه (٤) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ؛ أكبر من شيء
آخر لانهائية له .

المثال : أن يكون خط a ب وخط b ج د عظمين متجانسين لانهائية لهما ،
إن أمكن ذلك

(١) في الأصل : مساو . (٢) في الأصل : عظمين متجانسين .

(٣) هكذا الأصل : وهو جائز ، وإن كان الطبيعي : عد (٤) في الأصل متناهى .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛
 البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛
 فإن أمكن فليكن a أعظم من b ، فـ b أصغر من a ، ففي a
 أضما b أو زيادة على b ؛
 فإن كان في a أضما b ، فـ b يعد a مراراً ؛
 وإن كان فيه زيادة على b ، فـ b يعد بعض a ، وهو a ، يعد
 مرة واحدة ؛

فليكن ذلك البعض الذي يعد b مرة واحدة ، أو البعض المساوي^(١)
 لأحد أضما b ، عظم a ؛
 وبعض عظم a الذي لانهية له منتهى^(٢) لأنه يمكن فيه الزيادة ؛
 فـ a ومنتهى ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوي للمتناهى منتهى ؛
 فـ b منتهى ؛

وقد كان تقدم أن $[b]$ لانهية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ؛
 إن كان عظم a ^(٣) لانهية لهما متجانسين^(٤) ، أن يكون أحدهما أصغر من
 الآخر ؛ وذلك ما أردنا أن نبين b a b و a و b

[د] الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها منتهى ، جهتها منتهية .

المثال : ليكن عظم a و b متجانسين منتهيين ؛ فأقول إن جهتهما منتهية .

(١) و(٢) في الأصل : المساو - متناهي ، شأن هذه الكلمة الأخيرة في مثل هذا
 الحال دائماً ، وقد صححتها دون إشارة أحياناً . (٣) في الأصل : عظيمين .
 (٤) هكذا في الأصل ، وهو صحيح لغوياً ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن
 الخطأ في الكلمة السابقة يرجع أن تكون : متجانسان - صفة لاسم كان التي يجب في
 هذه الحالة اعتبارها فعلاً تاماً ، كما يستعملها الكندي كثيراً .

البرهان : أن نخرج خط ج مساوياً لمظم ا ، ويصله خط د على استقامة ،
ويصير د مساوياً لمظم ب ؛

فتبين أن ج د مساوٍ لجملة ا و ب ؛

فمظم ج د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ، فليكن عظم ج د لانهائية له ، والعظم الذي لانهائية له لا ينفد إن
أخذ منه أخذاً دائماً ؛

فإن أخذ منه ^(١) ، من ج د ، ونفد ، فهو متناه ؛

فتأخذ من ج د عظماً مساوياً ^(٢) لمظم ا ، وهو ج ، وعظماً مساوياً ^(٣)

لمظم ب ، وهو د ؛

وج د إذا أخذ منه ج بقي د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛

فج د إذن متناه ؛

فجملة عظمى ا [و] ب المتناهيين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردنا

أن نبين ا ج د ب

• • *

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهائية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرم لانهائية له ، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم

محدود الشكل متناه — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛

فإن كان جرم لانهائية له ، وتوهم منه جرم محدود ، فإما أن يكون إذا أُفرد

منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متناهياً ^(٤) ؛

(١) هنا تكرر ، ولكن المكلف واضح (٢) و (٣) في الأصل : عظم مساو

(٤) في الأصل : متناهى أو لا متناهى

فإن كان متناهما فإن جعلتهما جميعا متناهية ، لأنه قد بين أن الأعظام التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي لانهاية له ^(١) متناهما ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لانهاية له ، فهو إذا زيد عليه أيضا مالا لانهاية له ^(٢) فإنه يعود كحال الأول ؛ وقد تبين مما قد سنا أن كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر ، فإيهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردا ، فالذي لانهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذي لانهاية له وحده ،

وهما جميعا لانهاية لهما ، فقد صار مالا لانهاية له أعظم مما لانهاية له إذن ، وقد أوضحنا فيها قد سنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له أعظم من جرم لانهاية له ، وأن كل عظيمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر — متساويان ^(٣) :

وقد تبين أنه لا مساو ^(٤) له ، فهو مساو ^(٥) في العظم له لا مساو ^(٦) في العظم له — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لانهاية له ؛ فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لانهاية له ، فجرم الكل إذن متناه ، وكل جرم محصوره الكل متناه .

فهنا فيها وهدنا إيضاحه في كتابنا هذا كلف ؛ وقد حرصت على أن يكون هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنا قد كثرتنا للأقاييس في هذه

(١) يعني بحسب الفرض .

(٢) يجب بحسب منطق الدلائل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة : « مالا لانهاية له » عبارة : « مأفرد منه » أو « المأخوذ منه » .

(٣) في الأصل : متساويين .

(٤) و(٥) و(٦) في الأصل مساوى .

الطَّلِبَةُ^(١) في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتانبنا^(٢) هايتها الشهادات المصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة هناك فيه باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أسعوب لك علماً نافعاً يؤدبك إلى أيسر عناد وأسلم همد — والحمد لله والشكر للنعم علينا بمعرفته والاقوة^(٣) المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين

(١) يعني المطلب . (٢) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلبنا .

(٣) مطوفاً على معرفته .

رسالة الكندي

في مائتي ما لا يمكن أن يكون لانهائية [هـ] وما ادى يقال : « لانهائية له »

مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ، وهي تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بدئية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لانهائية له ، وذلك ببيان ما يلشأ من ذلك من التناقض ؛ وهذا ما مجده أيضا في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تناهي الجسم ، ويهدد أن يؤكد علاقة التوقف والنوازي بين الزمان والحركة والجرم ، بمحاول إثبات أن الزمان متناه ، له أول ، لأنه - كالحركة - لا بد له من « من » و « إلى » وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللانهاى لا في الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث الفعل ، فإن الكندي ينتهى إلى أن اللانهاى لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفي رسالة الكندي هذه عبارة ، وراءها في أغلب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يظن لها الإنسان لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص ١٥١) إن الجرم في مدة « من » ، بمعنى أنه موجود حادث مع زمان ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندي يقول ، كما في الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتل الشك ، إنه العالم وكل ماله من حركة وزمان مبدع ، أى أنه صنع حادث لاهن شيء سابق ، فكأن الجسم يوجد ويتحرك في وقت واحد ، فإنه يمكن السؤال عن قيمة رأى الكندي في أن الجسم موجود في « من » من

حيث علاقته ببحث أصعابه ، معتزلة عصره ، في حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ، أم هو ساكن ، كما يقول هبادة بن سليمان وأبو علي الجبائي ، أم لاساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاف^(١) ، كما يمكن السؤال أيضا عن قيمة ما يحكيه الأشعري من قول بعض «للفلسفة» إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »^(٢) ، وذلك بالنسبة لرأي الكندي في الإبداع عن لائى .

وهذا الكندي ما يمكن أن يسمى « حركة الإبداع » ، وهي مظهر الفعل الإلهي الخلاق ، وذكرها الكندي التوحيدى في « الامتاع والمؤانسة » (ج ٣ ص ١٣٣ - ١٣٤) .

والكندى ينسب في كتابه « في الفلسفة الأولى » قول من يظن أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ، ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخر . والمعروف أيضاً عند الكندي أن الوجود كون ، أى حدوث ، وأن الكون حركة .

ومدار هذه الرسالة حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كليهما متناهية بالفعل ، لا لكنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان .

وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه وما يؤدى إليه ذلك من أن الامتئامى المؤلف قد وجد بالفعل ، وهذا ما يبطله الكندي بالادلة

وأساس فلسفة الكندي أن كل ما يحدث فهو متناه من أوله ، ومن آخره أيضاً ، مهما ازداد وتناهى الأشياء يدل على أن لها بداية ، فهي حادثة محتاجة إلى محدث مخالف لها .

(١) راجع مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٢٢٤ - ٣٢٥ ، وكتاب ابراهيم النظام تأليف محمد عبد الهادى أبو ريطة ، ص ١٣١ وما بعدها . (٢) المقالات ص ٣٢٥ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله

رسالة الكندي

في مائة^(١) مالا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذي يقال : « لانهائية له »
حاطك الله بتوفيقه ، وبذلك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل
أعمالك ؛

فهبت ما سألت من رسم قول ينضح لك به ما الذي لانهائية له وفي أي
نوع يقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له وقد رسمت من ذلك
بحسب ما رأيت لك كائناً بقدر ، ووضعك من النظر ، فسك به وبجميع ظاهرات
الحق سعيداً — فنقول :

(١) إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن
ينقص منه .

(ب) وكل شيء ينقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ،
عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً .

(ج) وكل أشياء متناهية ، فإن الذي يكون منها ، إذا جئت به متناه^(٢) .

(د) فإذا^(٣) كان شيئان ، أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل يعدّ
الأكثر أو يعدّ بعضه ، وإلا هـ كـه فقد هـد بعضه^(٤) .

(١) أي مائة ، وكلمة « مائة » مصدر من « ما » ، وكلمة « ماهية » مصدر من
سؤال : ما هو . (٢) في الأصل : متناهية .

(٣) لهما : وإذا ، لأنه ليس للفاء ضرورة منطقية لمؤيد .

(٤) معنى يهده : أي أنه يصلح كجزء منه أو كوحدة لقياسه .

فإن فرض جرمٌ لا نهاية له فتوهم شيئاً نقص منه شيء ، فإن ما بقى منه لا يخلو من أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا .

فإن كان ما بقى منه متناهيًا ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت جلتهما ^(١) جميعاً متناهيًا ، وجلتهما هذه المتناهيية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهيًا ، فإذاً الذى لا متناهي متناهي — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذى لا متناه ، متناه ما أخذ منه ، [و] ^(٢) كان الذى بقى لا نهاية له ، فهو ^(٣) أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ، لأن كل شيء أخذ منه شيء ، فإن الذى يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه .

فإذاً قد صار شيء لا نهاية له أقل من شيء آخر لا نهاية له ، وأقل الشئتين يمتد أكثرهما أو يمتد بمضه ، وإن كان يمتد فهو يمتد بمضه ، فإذاً الذى لا نهاية له [هو] الأكبر .

والأشياء المتساوية هي التى أبعاد [ما بين] نهاياتها المتشابهة . تساوية ، فكانت الأبعاد كمية أو رتبة ^(٤) الذى لا نهاية له ، فالذى لا نهاية له الأصغر له نهايات ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذاً ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له بقية ، إذ كان فى جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناعات .

وما كان محصوراً فى المتناهي ، فهو متناه بقتناهى حاصره ، فإن محمولات الجرم التى لا قوام لها إلا به ^(٥) ، المحصورة فيه ، متناهيية بقتناهى الجرم .

(١) فى الأصل : جلتهما .

(٢) زيادة إيضاحية لاجل قراءة أقرب إلى المنطق .

(٣) فى الأصل . وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٤) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن نقرأ هذه الكلمة التالية : خطية (تخطيط — حدود ؟) لكنها لا تشبه كلمة الخطية فى الرسالة المتقدمة من حيث الخط . — فآثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت . (٥) فى الأصل إلا أنه .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي حدثه ، والفعل متناه بتناهي القوة ^(١) ،
والزمان مدة تمتد بها الحركة ، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان .

وإن لم يكن متحرك — الذى هو الجرم — لم يكن حركة ، فإن لم يكن
جرم لم يكن زمان ولا حركة ، وإن كان زمان لحركة ، وإن كان حركة فجرم .
فإن لم يكن زمان لم يكن مدة تمتد بها الحركة ، لأنه إن كانت حركة
متتالية ، « فن . . . إلى (٢) » موجود ، أهى إتيية [(٣)] إلى (٤) مدة
« من . . . إلى » [(٥)] .

فإن لم يكن حركة ، فليس موجوداً ^(٦) مدة ولا حركة ، وإن لم يكن حركة
ولا زمان ، فلا شيء « من . . . إلى » ، وإن لم يكن « من . . . إلى » ،
فلا مدة ، وإن لم يكن مدة ، فلا جرم ، لأن الجرم فى مده من ^(٧) ، لأنه ،
وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهوية جرمية ^(٨) ،
فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم .

(١) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهماً حرفياً ، فليست القوة هى علة الفعل ، وإن كانت
الأمشياء التى بالفعل تسبقها القوة هادة . ومن المعروف أن الكندي فى رسائل أخرى
يقرر أن الشيء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل .
(٢) يعنى لابد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة
المتتالية موجودة ، فإن فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً (بداية) ونقطة تصلح أن
تكون طرفاً آخر (نهاية) ، وهذا إن كان يؤكد طرفى الحركة فهو أساس فكرة
الزمان كما نرى .

(٣) يياض فى الأصل . (٤) هكذا فى الأصل : — ولعل الصواب : أى .

(٥) يياض فى الأصل لعله لا يقابله ولا الذى قبله شيء — بل محو من النسخ .

(٦) فى الأصل : موجود .

(٧) لعله يقصد ببدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأى الكندي
فى حدوث الجرم وحركته اللازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون :
« من . . . إلى » أى أن الجرم متغير دائماً ، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو
أنه موجود فى زمان متناه من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود فى فلسفة الكندي .
(٨) فى الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه . . . إلى جرمية — والمعنى
ظاهراً بسبب سقوط بعض الكلمات فى الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو
أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا فى زمان ممتد ، وهذا يقتضى أن تكون هناك حركة
أو اختلاف أحوال — راجع ص ١٦١ — ١٦٢ ما يلى ، فقد يتضمن المراد هنا .

فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له في البدو ، لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له في البدو لم يتناه (١) إلى زمن مفروض بتة ، لأنه (٢) إن أتى من لا نهاية [له] إلى زمن مفروض ، فن لا نهاية [له] إلى زمن مفروض محدود أجزاء متساوية (٣) من الزمان ، فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض محدود ، فن الزمن المفروض متصاهداً في الأزمنة التي سلفت مساو (٤) من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلاً هو الزمن بعينه الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ، فإذا المعدود المساوي للمعدود متناه (٥) متناه (٦) ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة .

فإذاً الزمن لدى لا نهاية له متناه — وهذا خلف لا يمكن ، فإذاً إنسية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنسية ، فإذاً لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية (٧) في بدو الإنسية .

فإذاً ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية له (٨) ، فإذاً إنما يوجد « لا نهاية »

- (١) الأصل : ولم يتناهي — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما في نفس الرسالة .
(٢) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله في الرسالة التالية وفي كتاب الفلسفة الأولى ، ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيها هذا الزيادات الإيضاحية — كما في الأصل .
(٣) في الأصل : أجزاء المتساوية . (٤) في الأصل مساوياً .
(٥) في الأصل : متناهي . (٦) في الأصل يتناهي .
(٧) يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندي . (٨) يقصد فيها له كية ، وهذا لا يتناقض مع رأيه الباري ، وكونه تعالى بالفعل .

في الإمكان] ^(١) ، فلا ، أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف
إمكان دائماً ، فكلما خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهياً ، فإن
ضعف الشيء شيئان ^(٢) ، وضعف الشئتين أربعة ^(٣) ، غير أن الأعداد تخرج
متضاعفة أبداً ، فهي ممكن أن تزيد أبداً ، وكل ما مضى فهو من هذا التزايد
في الزمان شيء ، فهو متناهي العدد ، فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لا نهاية له
بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد « لا نهاية » في غيرها — أهي بالقوة
الإمكان .

فقد تبين ما الذي لا نهاية له وما الذي لا يمكن أن يكون لا نهاية له .

وهذا فيما صالت كافي ، كفاك الله المهم في دنياك وآخرتك ، وأمانك على
درك الحق والانتفاع ببارك ، وحاملك بتسديده من كل زائل ، وسددك بتوفيقه
لأزكى عمل ! .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله
أجمعين ؟

() يياض في الأصل ولعل النص كان : فأما بالفعل فلا .
(٢) في الأصل : شيئان .
(٣) في الأصل : أربع .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبين أجزائها وصير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي :

١ - الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي .

٢ - مقدمات بدئية « واضحة معقولة بلا توسط » ، كما يقول المؤلف ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، وهي ست مقدمات ؛ ويليهما مباشرة ما يليق عليهما ، وهو :

٣ - إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لانهائية له . وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمي الإسلام . وفلاسفته في إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لانهائية له بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لانهائية له بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبعبارة هو هو ، أي لا متناه ؛ وإذن فالامتناهي أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ - إثبات تنامي الزمان ؛ وهو يرتبط بوجود تنامي الحركة ، وذلك قياساً على تنامي الجسم ، وبسبب الارتباط الذي لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ،

وبناء على الأصل الأصمى عند الكندي ، وهو استحالة وجود ما لانهائية له
بالفعل ، أيًا كان .

٥ — وبعد أن انتهى الكندي إلى وجوب تنامي الجسم والحركة والزمان
يقرر أوليتها وحدوثها جميعاً من ليس (لا شيء) بفعل محدث ، وهذا
الإحداث أو الإظهار للشيء من ليس هو « الإبداع » ، بحسب تعريف
الكندي للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته « في حدود
الاشياء ورسومها » التي تقدم نشرها

٦ — وإذا قد انتهى الكندي إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ
في إثبات أن المحدث واحد ؛ وذلك على أساس أن الكثرة في المحدثين
تؤدي إلى التركيب في ذواتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر
واحد يسمونه ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول
تخصصهم فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يشته ويضم غيره ؛ وهذا
يقتضي حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . وهذا الدليل نجده
في جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويختم فيلسوفنا رسالته
بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم
الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كلٌّ من هذه لانهائية له بالقوة
والإمكان دون الفعل ؛ وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ،
خلاقاً لأرسطو ، متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع —
وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة ؛ وشأن متكلمي المعتزلة في عصر
الكندي ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين في
ذلك للمهزبة ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو، حتى في أول الأمر، على الفكر الفلسفي في الإسلام. ولعل في هذا أيضاً ما يدل على وجوب تعديل الحكم المأم الذي يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم، وعلى أن الكندي كان يسير في تيار المتكلمين الأولين؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده، كالغزالي، من تعارض بين القول بقدوم العالم أولاً تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى

وهذه الرسالة — هذا الديباجة طبعاً — موجودة بمجملتها في كتاب « في الفلسفة الأولى » ولم أشر هنا إلا إلى الواضع التي فيها خطأ يؤدي إلى إفساد المعنى، لأن الاختلاف طفيف جداً، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها.

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم^(١)
في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك
بمافيته من كل زلل ، ووقفك بقطوئه لأزكى عمل ، وبلغك من معرفته
قرار^(٢) رضوانه ومستحق إحسانه !

فهمت ما سألت من وضع ما كنت سمعني أوضعه بالقول ، من وحدانية
الله عز ذكره ، ومن تناهى جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون
لا نهاية له ، وأن ما لا نهاية له إنما هو موجود في القوة لا في الفعل ، في
كتاب^(٣) يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن
أوجز^(٤) لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق لفهم ولا حاجز
من حفظ^(٥) .

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك المطلوبك

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني الأصل ، كان مختصاً
بالتوكل ، ثم نفاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً
مطبوعاً عذب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خنكاز ج ٢ ص ٣٩ وما يليها
وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٩٧ وما بعدها .
(٢) القرار من الأرض هو المستقر الثابت المطمئن ، وقرار الرضوان هنا هو مستقره
ونهايته .

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيها تقدم . (٤) هذا المصدر معطوف على وضع .

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بياض قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة (حفظه)

ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري ما هذا الموضع يستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من يبلغ درجتك من النظر وحسن الاعتبار ، وأيّدَ بمثل فهمك ، وحُرس من الميل إلى الهوى بمثل هزمك .

وقد رسمت لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آت في إيضاح ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقرّ به جيداً ، أسعدك الله في دنياه وآخرتك ، وأجل لك جميع عواقبك ! وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [هي] :

(أ) أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .

(ب) والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفضل والقوة .

(ج) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(د) وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان

أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم ،

(هـ) وكل جرمين متناهيي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم السكّان عنهما

متناهي العظم ؛ وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .

(و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يمدُّ الأعظم منهما أو

يمدُّ بعضه ^(١) .

فإن كان جرم لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي ؛

إما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم ؛

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه الموصول منه المتناهي

(١) أي هر جزء منه أو يصلح كوحدة لقياسه .

العظم ، كان الجرم السكاثن هنيئا متناهى العظم ؛ والذى كان هنيئا هو الذى كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لا متناهى العظم ؛ فهو ^(١) إذن متناهى لا متناهى ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباقى لا متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد ^(٢) صار مالا نهاية له أعظم مما لانهائية له ؛ وأصغر الشئتين يمدّ أعظمهما ويمدّ جزءه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهائية لهما يمدّ أعظمهما أو يمدّ جزءه لا محالة ؛ فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما ائذان أبعاد ما بين نهايتهما واحدة ^(٣) ؛ فهما إذن ذوا ^(٤) نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة هى التى يمدّها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالسكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهيان ؛ فالذى لانهائية له الأصغر متناهى — وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان [ليس] ^(٥) بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ؛ وهو وحده جزء له ، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهائية له .

والأشياء المحمولة فى المتناهى متناهية أيضا اضطراراً ، وكل محمول فى

(١) فى الأصل : وهو .

(٢) فى الأصل : فيه — والتصحیح بحسب الفلسفة الأولى ص ٤٨ مما تقدم .

(٣) فى الأصل : هما اللذان متشابهتا أبعاد ١٠٠٠ الخ . راجع هامش ص ٤٨ .

(٤) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « كتاب فى الفلسفة الأولى » .

(٥) زيادة يحتملها السياق ، وطبقاً لما فى كتاب الفلاسفة الأولى .

الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذى هو فاصل الحركة ، وجهة كل ماهو محمول فى الجرم ، فتناءه أيضا ، إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه [متناه] ^(١) أيضا .

وإنما ^(٢) جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دأمة [بـ] ^(٣) أن يتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لانهائية فى التزايد من جهة الإمكان — فهو بالقوة لانهائية ، إذا القوة ليست شيئا غير الإمكان ، [أى] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما فى ^(٤) الذى لانهائية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لانهائية له .

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذى لانهائية له إنما هو فى القوة ، فأما فى الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ، لما قدمنا ، وإن ^(٥) ذلك واجب .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهائية له ؛ والزمان زمان جرم الكل ، أى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهيا فإن زانية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود ^(٦) .

(١) زيادة للإيضاح .

(٢) فى الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما فى الفلسفة الاولى : وإذا ، وهو أصبح .

(٣) زيادة للإيضاح ، هنا وفيما يلى .

(٤) فى الأصل : فكل ما — وقد أصلحتها طبقاً لكتاب الفلسفة الاولى .

(٥) هكذا فى الأصل ، وبعد كلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما . ولكن فى كتاب الفلسفة الاولى نجد : وإذا ذلك واجب — فعمل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلاً بما بعده .

(٦) هكذا فى الأصل وفى كتاب « الفلسفة الاولى » — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً ، فإن الجرم متناه ، لأنه لا يكون له الطرف المصاحب له . فكله : « إذا » يمكن فهمها على أنها تعليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عقلى ، أو مامعاً .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو هدد الحركة ، أهى أنه مدة
تعدّها الحركة ؛ فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان .
والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن
جرم لم تكن حركة .

والحركة هى تبدل الأحوال : فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو
الحركة المكانية ؛ وتبدل مكان نهايته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه
هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كميّياته المحمولة فقط هو الاستحالة ،
وتبدل جوهره هو السكون والفساد .

وكل تبدل فهو عادة مدة المتبدل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذى
زمان^(١) .

ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظم الأشياء وجمعها ؛
والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أهى طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ فهو مركب من
الجوهر الذى هو جنسه [و] من الأبعاد التى هى فصوله ، وهو المركب من
هوىلى وصورة .

والتركيب تبدل الأحوال التى هى لتركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم
يكن حركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، كما أوضحنا ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ فالجرم
والحركة لا يسبق بعضها بعضاً .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل مادّة مدة المتبدل ؛
فالزمان مدة تعدّها الحركة ؛

(١) إلى هنا ينتهى التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الاولى ، وما بعد
ذلك فهو يقابل الفلسفة الاولى فى موضع آخر ، بعد ذلك .

ولسلكي جرم مدة هي الحال [التي] ^(١) هو فيها إنية ، أهى الحال التي هو فيها [ما] ^(٢) . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، والجرم لم يسبق مدة تعدد ما الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛ فهي معاً ؛ فكل تبدل بفصل ^(٣) مدة ؛ والمدة المفصولة هي الزمان ؛ وقبل كل فصل من الزمان فصل ، إلى أن يتهى إلى فصل ليس قبله فصل ، أى إلى مدة مفصولة ، ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛.

فإن أمكن [غير] ^(٤) ذلك ؛ فإن [كان] خلف ^(٥) كل ^(٦) فصل من الزمان فصل بلا نهاية ؛ فإذا [لا] ^(٧) يتناهى ^(٨) إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لانهية [له] في التقدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو ^(٩) مدته لمدة من الزمان المفروض متصاعداً ^(١٠) في الأزمنة إلى اللانهية له ؛ وإن كان من لانهية [له] إلى زمن محدود معلوم ^(١١) ، فإن من ذلك الزمن

-
- (١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير في فيها على الحال .
 - (٢) زياده بحسب روح الدليل وطبقا لكتاب في الفلسفة الاولى ص ٥٤ ، ومعنى قوله « الحال التي هو فيها ما » الحال التي هو فيها شيء موجود .
 - (٣) غير منقطعة في الاصل .
 - (٤) زيادة يتطلبها المعنى — راجع الفلسفة الاولى ص ٥٦ .
 - (٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلاً أو ظرفاً — لكن مع تغيير في ضبط مايلي ويجوز أن يكون لفظ فان تحريفاً عن لفظ : كان .
 - (٦) هذه مفعول خلف إذا اعتبرناها فعلاً — قارن الفلسفة الاولى ص ٥٦ .
 - (٧) في الاصل : فإذا يتناهى .
 - (٨) ويمكن بحسب الدليل نفسه في الرسالة السابقة وبحسب ما تجده في الفلسفة الاولى (ص ٥٦) يمكن أن تكون العبارة : فاذا لا يتناهى .
 - (٩) في الاصل متساوياً وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الاولى ص ٥٦ .
 - (١٠) في الرسالة السابقة متصاعداً ، وراجع ما تقدم ص ٥٦ .
 - (١١) لعله يحسن أن تقرأ : معلوم ، أى : زمان معلوم محدود .

المعلوم إلى مالا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهياً — وهذا خلف لا يمكن البتة ^(١) .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية — ومالا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع مالا نهاية له من الزمن ، حتى ينتهي إلى زمن محدود بته — والانتها ^(٢) إلى زمن محدود موجود ، فليس للزمن متصلاً ^(٣) من لانهاية [له] ، بل من نهاية اضطراباً ، فلم يست مدة الجرم بلا نهاية ^(٤) .

وليس يمكننا أن يكون جرم بلا مدة ، فإنسية الجرم ليست لانهاية لها ، وإنسية ^(٥) الجرم متناهية .

فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً محدث اضطراباً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ؛ فلكل محدث اضطراباً عن ليس ^(٦) .

(١) النص في هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو الصبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لانهاية لا أوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان ما لا يتناهي حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لانهاية ، لكن هذا المقدار هو ما بين النقطة المفروضة حتى مالا نهاية له ، فهو إذن متناه ، وعلى هذا يكون مالا نهاية له متناهياً ، وهو تناقض .

(٢) في الاصل : والا ينتهي — والتصحيح بحسب ص ٥٧ مما تقدم .

(٣) في الفلسفة الاولى : فصلاً .

(٤) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تناهي الزمان من أوله ، وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لا أول له ، فأننا لو فرضنا نقطة معينة منه فانه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ، وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة المينة فلزمان أول .

(٥) هكذا الاصل ، ولعلها تعريف عن : فانية :

(٦) هكذا في الاصل وعن شكل ولعل الصواب . فلكل محدث اضطراباً عن ليس

والحديث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛
فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لم اشتراكاً^(١) في حال واحدة
بجميعهم ، أى لأنهم أجمعين فاهلون ؛

والشئ الذى يعمه شئ واحد إنما يتسكرر [بـ] أن ينفصل بعضه من
بعض بحال ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ؛ فهم مركبون مما
همهم ومن خواصهم ، [لا] أهى بالكل واحداً^(٢) دون الآخر ؛

والمركون لم مركب ، لأن مركباً ومركباً من باب المضاف ؛ فيجب
إذن أن يكون للفاهل فاهل ؛ فإن كان 'لواحد'^(٣) فهو للفاهل الأول ؛ وإن
كان كثيراً ، وفاهل^(٤) الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلانهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاهل فاهل ؛

فإن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات
الملحدين هلواً كبيراً ، لا يشبه خاتمه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ،
ولست فيه بنة ، ولأنه مبدع ومبدع هون ؛ ولأنه دائم ومغير دائمين ، لأن
ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير^(٥) دائم .

فلاحظ هذه المانى ، أيها الأخ المحمود ! بين ذلك ، واقتنها لحياة فمك
الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الحقية ، تفض بك الى صمة أوطان
المعرفة ، ولين مر تفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ، وإياه أسأل أن ينهد
فهمك ، ويوسع هلمك ، ويسعد بذلك هواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الاصل : اشتراك
(٢) فى الاصل : واحد .
(٣) لعله يقصد : العلة الاولى الواحدة (٤) هكذا فى الاصل - ولعلها ففاهل
(٥) بين السطرين - فى الاصل - فوفق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير -

استدراكات وتصويبات

ص	س	اقرأ
٦	السطر الأخير	الفاعلة للكون والفساد
٢٦	٩ (هامش)	يقول إنه مشتق من إن
٢٧	» ٥	صاغوا كلمة كون من كان
٢٧	» ٣٣	M. Horten
٢٨	» ٢٥	أنية
٢٨	» ٢٣	والحركة والسكون
٢٩	» ١٩	من اليمين : الكلمة الأولى = $\sigma\tau\iota$ أن ، والثانية $\sigma\upsilon$ = الموجود
٢٩	» ٢٢	أنه إن
٣٠	» ٢	« ما »
٣٠	» ١٥	في معرفة الأواخر والأوائل
٣٢	١٦	تخرجنا
٣٢	» ٤	تخرجنا أو تخرجنا
٣٣	» ٥	أنهما كلمتان زائدتان
٣٣	» ٦	فالقراءة اجتهادية
٣٤	» ١٠	احصاء مساوي القوم
٣٧	٨	عند كلمة وجود يوضع رقم (٣)
٣٧	١٠	عند مباشرة الحس محسوسة
٤٩		في الأصل المصور بعد زدناتها
٥٥		ينقل عند كلمة منناه في س ٣ هامش رقم ٥ من الصفحة السابقة

ص	ش	أقرأ
٥٤	٤ (٥٠ ش)	ص ٢١ مما تقدم
٦٥	» ١٧٤١١	مقول على كل واحد من أشخاصه
٦٦	١٦	فهى فيه
٦٧	٦	فهى فيه
٦٧	» ٤	منبتين
٦٧	» ١٠	أنبت
٦٨	٣	ليست بحقيقية
٦٨	١١	بنوع عرضى
٧٠	٦٠	[لا بد من الوحدة مع الكثرة فى المحسوسات]
٧٣	١٩	لأن المعرفة برسم
٧٨	٨	لأنه إن لم تكن هناك كثرة
٧٩	»	راجع ص ٧٩ مما تقدم
٨٠	٧٤	إذ هما متباينان
٨٤	٤	على ما يقال عليه العظيم
٨٦	» ٥	وأن يكون حصراً للتقسيم
٨٨	» ٥	والمبريات إلى البرو
٨٩	» ٢	ولعلها : بالاسم
٩١	١٢	من الواحد البسيط
٩٢	١١	فإذن الائتمان أول العدد
٩٤	١٦	هإذ قد تبين
٩٥	» ٣	فى الأصل
٩٦	» ١	لأنها غير خفية المعنى

أقرأ	س	ص
المشقة	١٣٤١٠	٩٨
يعنى فى الفكر أو فى الدهن	٢ (هامش)	٩٨
متجزى	٩	٩٩
كجميع الأعظام	١١	١٠٠
أما بالعرض	١٣	٩٠٢
فالكثرة إذن	١٤	١٠٣
يخفف هامش رقم ٣		١٠٥
مبدأ حركة النهوى	١٤	١٠٦
ولتعريف الكندى للصورة	» ٨	١١٤
κνησιχακία	» ٣	١٢٦
متضادين	٥	١٢٨
الجزبة	» ٦	١٢٨
هنا تكرار، ولكن المعنى واضح	» ١	١٤٤
قول أرسطو باولية العالم	١٦	١٤٨
وأيد بمثل فهمك	٣	١٥٨

محتويات الكتاب

الصفحة

الموضوع

	الإهداء
٢	مقدمة
٥	كتاب الكندي في الفلسفة الأولى
٥	مقدمة تحليلية
٢٥	النص
١٠٩	رسالة في حدود الأشياء ورسومها
١٣١	» الفاعل الحق التام والفاعل الناقص
١٣٧	» إيضاح تنافى جرم العالم
١٤٧	» رسالة في مالا نهاية له
١٥٤	» وحدانية الله وتنافى جرم العالم
	محتويات الكتاب
	استدراكات وتصويبات

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسن

٢٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ٨٢٣٥٤٠

RASA'IL ALKINDI ALFALSAFIYYAH

THE PHILOSOPHICAL TREATISES
OF ALKINDĪ
First Part

K. ALFALSAFAH AL-ŪLA, R AL-HUDŪD
R ALFĀ'IL AL-HAKK, R. TANĀHĪ DJIRM AL-ĀLAM
R MĀLĀNIHĀTA LAHŪ, R. WAHDĀNIYYAT ALLĀH

Edited by
Mohammad Abd al-Hādī Abū Rīdah

SECOND EDITION
CAIRO 1978

Bibliotheca Alexandrina



0274272

مطبعة حسان
٩٢٤ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠